



**You have downloaded a document from  
RE-BUŚ  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Jedność wielości: świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego

**Author:** Piotr Świercz

**Citation style:** Świercz Piotr. (2008). Jedność wielości: świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orficko-pitagorejskiego. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Piotr Świercz

# Jedność wielości

Świat, człowiek, państwo  
w refleksji  
nurtu orficko-pitagorejskiego

# Jedność wielości

Świat, człowiek, państwo  
w refleksji  
nurtu orficko-pitagorejskiego

*Moim Synom: Pawłowi, Michałowi i Piotrowi  
pracę tę dedykuję*



NR 2621



Piotr Świercz

# Jedność wielości

Świat, człowiek, państwo  
w refleksji  
nurtu orficko-pitagorejskiego

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2008

Redaktor serii: Nauki Polityczne  
Jan Iwanek

Recenzenci  
Stanisław Filipowicz  
Janina Gajda-Krynica

Publikacja jest dostępna także w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa  
**[www.sbc.org.pl](http://www.sbc.org.pl)**

## Spis treści

Przedmowa . . . . .	7
Wstęp . . . . .	15

### Część pierwsza

#### Kosmogoniczno-teogoniczne i misteryjne aspekty orfizmu

Uwagi wstępne . . . . .	41
Rozdział I	
Kosmogonie i teogonie orfickie . . . . .	45
Rozdział II	
Misteria orfickie . . . . .	67

### Część druga

#### Antropogonia oraz etyczno-polityczny aspekt orfizmu

Uwagi wstępne . . . . .	101
Rozdział I	
Orficka koncepcja człowieka . . . . .	105
Rozdział II	
Próba rekonstrukcji etyczno-politycznego aspektu orfizmu . . . . .	127

Część trzecia  
Fundamenty filozofii pitagorejskiej

Uwagi wstępne . . . . .	159
Rozdział I	
Pitagorejska koncepcja muzyki . . . . .	169
Rozdział II	
Pitagorejska teoria liczb i tablica przeciwieństw . . . . .	211

Część czwarta  
Człowiek i państwo w filozofii pitagorejskiej

Uwagi wstępne . . . . .	245
Rozdział I	
Pitagorejska koncepcja człowieka . . . . .	257
Rozdział II	
Państwo i władca w filozofii pitagorejskiej . . . . .	281
Rozdział III	
Pitagorejska doktryna prawna . . . . .	307
Zakończenie . . . . .	335
Bibliografia . . . . .	351
Indeks nazw osobowych . . . . .	363
Summary . . . . .	371
Riassunto . . . . .	373



## Przedmowa

Pomysł opracowania tematu, jakim jest orficko-pitagorejska doktryna polityczna, krystalizował się wiele lat. Punktem wyjścia była zasadniczo potrzeba dydaktyczna. Autor zajmuje się na co dzień prowadzeniem zajęć z historii doktryn politycznych w Instytucie Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Specjalizując się pierwotnie w myśli politycznej przełomu XIX i XX wieku, wykazywał skłonności do poszukiwania źródeł poszczególnych koncepcji. Zaowocowało to początkowo zainteresowaniem tzw. doktrynami politycznymi nowożytności. Ich zrozumienie okazało się jednak niemożliwe bez odniesienia do tego, co stanowiło ich punkt wyjścia, mianowicie do politycznej refleksji doby średniowiecza. Badając doktryny średniowieczne, głównie zaś Tomasza z Akwinu, zorientował się co do dwóch kwestii: po pierwsze, doktryny polityczne wieków średnich w sposób bez porównania silniejszy związane są z refleksją ogólnofilozoficzną niż refleksje nowożytne czy współczesne; po drugie, zrozumienie z kolei refleksji średniowiecznych wymaga ostatecznego kroku, a mianowicie skierowania swej uwagi ku filozofii greckiej.

I tu wyłoniła się trudność, która dotyczy również średniowiecznej refleksji nad polityką, lecz z jeszcze większą mocą starożytnej, zwłaszcza zaś presokratejskiej. Problematyka ta bowiem, zwłaszcza w literaturze polskiej, traktowana jest marginalnie. Opracowania historyków doktryn politycznych są z reguły wybiórcze, skromne i powierzchowne (zasadniczo są elementem całościowego opracowania problematyki doktryn politycznych na potrzeby nauczania akademickiego), filozofowie polityki z kolei koncentrują się głównie na koncepcjach współczesnych (wyjątek stanowi w tym względzie Ryszard Legutko), natomiast historycy filozofii starożytnej, choć świadomi jedności filozofii antycznej Grecji, traktują aspekt polityczny po macoszemu, zdecydowanie przedkładając nad

problematykę polityczną zagadnienia ontologiczne czy epistemologiczne (wyjątkiem jest tu twórczość Janiny Gajdy-Krynickiej, która choć również koncentruje się na aspektach ontologiczno-epistemologicznych, to jednak poświęciła problematyce etyczno-politycznej w filozofii starożytnej Grecji odrębne opracowania, a rozprawa *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej* stanowi jedno z najpełniejszych ujęć tej problematyki w literaturze światowej). W związku więc z niezwykle skromną liczbą opracowań dotyczących refleksji politycznej w starożytnej Grecji (zwłaszcza w odniesieniu do dostępnych materiałów poświęconych doktrynom od Niccola Machiavellego) autor dostrzegł potrzebę zwrócenia się ku badaniom źródłowym problematyki politycznej w filozofii greckiej, poczynając od Platona i Arystotelesa. Kolejnym koniecznym etapem stało się z jednej strony zgłębienie sofistyki, z drugiej zaś refleksji presokratejskiej. W trakcie badania filozofii presokratejskiej koniecznym do jej zrozumienia okazało się odniesienie do tego, co stanowiło kontekst pierwszej refleksji filozoficznej, mianowicie do sfery wierzeń i mitów greckich. Pozwoliło to na uchwycenie niezwykle specyficznej cechy filozofii greckiej, którą tak charakteryzuje znawca presokratyków: „[...] podstawową ideą Greków jest przekonanie o jedności całej rzeczywistości, która [tzn. jedność — P.Ś.] jest zagwarantowana harmonijnym współdziałaniem wszystkich elementów poprzez podporządkowanie się jednej generalnej zasadzie. Myśl ta nie pojawia się dopiero wraz z wystąpieniem jończyków, lecz stanowi składnik wcześniejszych refleksji, przede wszystkim u Homera i Hezjoda. To właśnie ich dzieła stanowią właściwy kontekst dla pierwszych filozofów”<sup>1</sup>.

Uwzględnienie tych dwóch zasadniczych tez, które ujęte zostały w przytoczonym cytacie, a mianowicie jedności świata i przedfilozoficznej refleksji jako kontekstu filozofii presokratejskiej (oprócz wspomnianego Homera i Hezjoda kontekst ten tworzą, bez wątpienia, koncepcje orfickie), spowodowało, że zarysowująca się coraz wyraźniej praca poświęcona doktrynom politycznym presokratyków wymagała obszernego potraktowania zarówno aspektu ontologiczno-epistemologicznego, jak i źródeł przedfilozoficznych.

Zrodził się na początku pomysł napisania pracy poświęconej problematyce politycznej w ujęciu presokratyków (również bez sofistyki). Ale już pierwsze przymiarki ukazały niemal bezkresny ogrom takiego przedsięwzięcia, czyniąc go tym samym *de facto* nierealnym. Autor postanowił zatem skoncentrować się na nurcie pitagorejskim, a ze względu na powszechnie ukazywany w literaturze przedmiotu związek pitagoreizmu z orfizmem — także na tym ostatnim. W efekcie powstająca praca zaczęła nabierać odmiennego charakteru w stosunku do pierwotnych wyobrażeń autora. Okazało się, że związek między ogólną koncepcją „kosmosu” i aspektem polityczno-prawnym jest tak silny, iż rzeczywiście

---

<sup>1</sup> D. K u b o k: *Problem „apeiron” i „peras” w filozofii przedsokratejskiej*. Katowice 1998, s. 10.

możemy mówić o faktycznej jedności filozofii. W konsekwencji tego faktu to, co pierwotnie stanowić miało jedynie tło (zagadnienia ontologiczno-epistemologiczne), urosło do rangi równorzędnego aspektu pracy. Podobnie stało się z orfizmem: pierwotnym zamierzeniem było jedynie ogólne nakreślenie głównych jego tez, lecz i w tym przypadku autor uznał za konieczne szersze potraktowanie tego zagadnienia. W efekcie powstała praca nosząca zdecydowanie interdyscyplinarny charakter, w której wątki religioznawcze, filozoficzne i polityczno-prawne stały się, pod względem objętościowym, równorzędne. Główny cel pracy pozostał jednak ten sam: chodzi o zaprezentowanie polityczno-prawnego aspektu jednego z najistotniejszych nurtów filozofii presokratejskiej, jakim był pitagoreizm. I właśnie niezwykle istotnym elementem realizacji tego celu jest ukazanie, że cechą charakterystyczną myślenia szkoły założonej przez Mędrca z Samos stanowi namysł nad *polis* zawsze w nawiązaniu do całości „kosmosu”, w nawiązaniu do zasad, które tym „kosmosem” rządzą. Autor niniejszej pracy jest przekonany, że takie podejście do problematyki polityczno-prawnej, charakterystyczne dla całej filozofii greckiej, winno być przyjmowane również w odniesieniu do analiz doktryn politycznych innych greckich filozofów. Dominujący w podręcznikowych opracowaniach sposób analizy w oderwaniu od ontologii i epistemologii, a także bez naświetlenia kontekstu mitologicznego i zwrócenia uwagi na metaforyczność mitycznych ilustracji, tak charakterystycznych np. w dialogach Platona, powoduje, że poszczególne doktryny stają się bądź niezrozumiałymi, bądź wypaczonymi, bądź wreszcie niezwykle naiwnymi. Tymczasem wydaje się, że duża potrzeba powrotu do klasyki w badaniach nad doktrynami politycznymi wciąż rośnie; co więcej, wraz z uwzględnieniem szerokiego kontekstu filozoficznego, i to nie wyłącznie z powodów historycznych czy teoretycznych. W odniesieniu do tego zagadnienia Jan Baszkiewicz stwierdza: „[...] chciałbym opowiedzieć się za wzmocnieniem filozoficznego nurtu naszej dyscypliny (tj. historii myśli polityczno-prawnej). [...] Po wtóre, sądzę, że zbyt rzadko powracamy do wielkiego kanonu filozofii politycznej. Uważna lektura jej klasyków nie tylko pogłębia naszą kulturę teoretyczną; pozwala także unikać schematycznych, katechetycznych wyobrażeń na temat ich przesłania. [...] wreszcie, filozofująca historia myśli politycznej przypomina nam, że nauka nie jest jedynie zbiorem odpowiedzi na pytania, które zadajemy rzeczywistości politycznej. Biada nam, jeśli zapomnimy o fundamentalnych pytaniach, które nigdy nie tracą na aktualności”<sup>2</sup>. Prezentowana praca stanowić ma małe wkład zarówno do większej obecności filozofii w historii doktryn politycznych, jak i do powrotu ku koncepcjom klasyków refleksji polityczno-prawnej.

---

<sup>2</sup> J. Baszkiewicz: *Zagajenie konferencji*. W: *Doktryny polityczne i prawne u progu XXI wieku. Wybrane problemy. Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej 16–19 X 2001 r. w Świeradowie Zdroju*. Red. M. Maciejewski i M. Marszał. Wrocław 2002, s. 11–12.

\*  
\*   \*  
\*

Tak zarysowany cel, a także charakter niniejszej pracy wymagały jeszcze jednej poważnej decyzji. Dotyczyła ona kwestii, która została wyrażona już w przytoczonej wypowiedzi Jana Baszkiewicza. Związana jest z tym, co Jerzy Szacki określa jako „dylemat historyka idei”: wybór między kontekstualizmem a prezentyzmem. Bliższa analiza tego zagadnienia ukazuje jednak, że taka alternatywa nie odpowiada greckiej koncepcji filozofii. Doskonale ujmuje to w przytaczanej już pracy o presokratykach Dariusz Kubok: „[...] z całą stanowczością trzeba podkreślić tezę, że filozofia (filozofowanie) z natury jest kontekstowa, natomiast przedmiot jej takim nie jest. Przez kontekstowość filozofii należy rozumieć to, że jej »uprawianie« nie jest niezależne od pytań (odpowiedzi) postawionych wcześniej. Każdy system filozoficzny ma historycznie wyznaczony horyzont (w sensie kontekstu) problematyki, jaką porusza. Tak jak nie ma w gruncie rzeczy filozofii pozasystemowej, tak samo nie istnieje filozofia poza-kontekstowa. [...] Wraz z poglądami pierwszych filozofów kształtuje się przekonanie, że całość rzeczywistości stanowi właściwy przedmiot dociekań. Myśl filozoficzna zatem, dążąc do ogarnięcia ogółu rzeczy i poszukując ich fundamentalnej zasady, od samego początku świadoma jest bezkontekstowości swojego przedmiotu”<sup>3</sup>.

Postawione przez autora zadanie wymagało, oczywiście, jeszcze jednego elementu: pewnej zasady porządkującej całość pracy, pewnego leitmotivu. Owym elementem autor uczynił to, co zostało wyrażone tytułem: jedność wielości. Przesłanki po temu były dwojakie. Z jednej strony były to mocno akcentowane w literaturze poświęconej orfizmowi „powrót Jedności i odzyskanie utraconej pełni”<sup>4</sup>, czy też nauka „o związku jedności z wielością”<sup>5</sup>. Z drugiej natomiast — Platońska interpretacja pitagoreizmu, którą wielki Ateńczyk wyraził w następujący sposób w *Filebie*: „[...] wszystko, co jak się zawsze mówi, istnieje, składa się z jedności pewnej i z wielości, i ma w sobie przyrodzony pierwiastek granic i przyrodzenia”<sup>6</sup>.

Te dwa sformułowania, te dwie pary zasad, mianowicie: „jedno” i „wiele” (ἐν καὶ πλῆθος), „granica” i „nieokreśloność” (πέρας καὶ ἄπειρον)<sup>7</sup>, stanowią

<sup>3</sup> D. Kubok: *Problem „apeiron” i „peras”*..., s. 9—10.

<sup>4</sup> J.-P. Vernant: *Mit i religia w Grecji starożytnej*. Tłum. K. Środa. Warszawa 1998, s. 94.

<sup>5</sup> A. Krokiewicz: *Studia orfickie*. W: Idem: *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa 2000, s. 26.

<sup>6</sup> ὥς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν αἰεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων. Platon: *Fileb*, 16 c 9—10. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi*. T. 2. Kęty 1999, s. 585.

<sup>7</sup> W dalszej części pracy, ze względu na trudności z przekładem terminów πέρας i ἄπειρον, autor pojęć tych nie tłumaczy.

osnowę całej pracy. Co więcej, problematyka jedności wielości zdaje się fundamentalną nie tylko dla myślenia orficko-pitagorejskiego czy ogólnie — greckiego. Wydaje się, że można ją uznać za jedno z zasadniczych zagadnień ludzkiego poznania, zarówno w filozofii, naukach fizykalno-przyrodniczych, jak i naukach społecznych. Autor jest przekonany, że ukazanie odpowiedzi dotyczącej relacji jedno — wiele (w odniesieniu do wielu zagadnień), jakich udzielono na najwcześniejszych etapach ludzkiej refleksji, może się okazać niezwykle cenne także obecnie, i to nie tylko ze względu na „kulturę teoretyczną”.

Teraz kilka uwag o konstrukcji pracy i pewnych detalach technicznych. Rozprawa podzielona została na cztery części: dwie początkowe poświęcono orfizmowi, dwie końcowe zaś — pitagoreizmowi. Podział na części w ramach orfizmu i pitagoreizmu został przeprowadzony analogicznie: koncepcjom kosmogeniczno-teogonicznym i zagadnieniu misteriów odpowiadają w pitagoreizmie rozważania ontologiczno-epistemologiczne; z kolei antropogonia i problematyka etyczno-polityczna — filozofii człowieka oraz doktrynie polityczno-prawnej pitagorejczyków. Trzeba podkreślić zdecydowanie, że podział ten jest, oczywiście, nieco sztuczny, że rozważania te, zarówno w orfizmie, jak i pitagoreizmie, podporządkowane były jednej naczelnej zasadzie. Tego rodzaju praca wymaga jednak pewnej struktury. Autor przyjął więc taką, choć nie oznacza to, iż nie towarzyszyły temu pewne wątpliwości. Dotyczyły one przede wszystkim umiejscowienia rozważań poświęconych człowiekowi, które zwłaszcza w orfizmie, tworzą nierozdzielalną całość z teogonią. Dlatego warto powtórzyć raz jeszcze: struktura pracy przyjęta przez autora nie odpowiada odrębności poszczególnych aspektów refleksji zarówno w orfizmie, jak i w pitagoreizmie. Rozprawę wieńczy zakończenie, stanowiące podsumowanie rozważań.

I wreszcie ostatnia sprawa. Autor przyjął następujące zasady cytowania: w odniesieniu do tekstów źródłowych, niezależnie od tego, czy dane dzieło jest już dostępne w polskim przekładzie, w przypisie zamieszczona została wersja oryginalna. Jeśli przytaczana w tekście podstawowym polska wersja językowa pochodzi z jakiegoś dostępnego tłumaczenia, odnotowano to w przypisie. Jeżeli tego rodzaju informacji nie ma, oznacza to, że zamieszczony przekład jest tłumaczeniem autora (autor uważa za konieczne w tym miejscu podkreślić, że świadomie przyjął często dosłowną formę translacji, co z pewnością odbiło się niezbyt korzystnie na literackości, ale uczyniło to przekład wierniejszym oryginałowi). Natomiast w przypadku przywoływania literatury sekundarnej autorów obcych podane zostało w przypisie oryginalne brzmienie odpowiedniego ustępu tylko wtedy, gdy zamieszczony w tekście podstawowym przekład pochodzi od autora.

Parę słów odnośnie do przywoływanych w oryginale tekstów źródłowych. Cytaty z dzieł Platona podane są za wydaniem J. Burneta (*Platonis Opera*. Recensuit J. Burnet. Vol. 1—5. Oxford 1955—1957), z dzieł Arystotelesa — z wydania I. Bekkera i H. Bonitza (*Aristotelis Opera. Graece-Latinae cum Scholiis*.

Recensuit I. Bekker et H. Bonitz. Berlin 1831—1870). Jeśli chodzi natomiast o Stobajosa, wykorzystano wydanie C. Wachsmutha i O. Hensego (Stobajos Joannes: *Anthologium*. Eds. C. Wachsmuth and O. Hense. Vol. 1—5. Berlin 1884—1912). Informacje o tekstach oryginalnych pozostałych autorów zawarte są bądź wyłącznie w bibliografii (jeśli przywoływane cytaty pochodzą z polskich tłumaczeń, w przypisie nie odnotowano źródła tekstu oryginalnego), bądź również w przypisach (jeśli przywoływane jest wyłącznie brzmienie oryginalne albo tłumaczenie pochodzi od autora).

\*  
\*   \*

W zakończeniu przedmowy chciałbym wyrazić podziękowania osobom, które wspomagały mnie w pracach nad tą publikacją. Lista tych osób, które w różny sposób przyczyniły się do powstania niniejszej pracy, byłaby tak obszerna, że uwzględnienie w tym miejscu ich wszystkich staje się niemożliwe. Wymienię zatem tych, którym w moim przekonaniu winien jestem największą wdzięczność.

Przed wszystkim więc ogromne słowa wdzięczności należą się mojej rodzinie, szczególnie zaś żonie Małgorzacie, która sobie tylko wiadomym sposobem przetrwała ze mną te kilka lat poświęconych pracy nad niniejszą książką.

Winnym jestem również gorące podziękowania recenzentom: Pani prof. zw. dr hab. Janinie Gajdzie-Krynckiej i Panu prof. zw. dr. hab. Stanisławowi Filipowiczowi, za wiele cennych uwag, które zamieścili w swych recenzjach. Podkreślić chciałbym szczególne znaczenie, jakie na ostateczny kształt tej pracy wywarły liczne dyskusje z Panią Profesor Gajdą-Kryncką — czy to na konferencjach, czy w drodze e-mailowej. Ogromna wiedza, cierpliwość i życzliwość, które Pani Profesor w trakcie tych dyskusji mi okazała, przyczyniły się niezwykle istotnie do pogłębienia przeze mnie wielu aspektów wiedzy związanych z orfizmem i pitagoreizmem.

Chciałbym też podziękować gronu Przyjaciół z Uniwersytetu Śląskiego, przede wszystkim z Zakładu Historii Myśli Społeczno-Politycznej (w którego skład wchodzi; szczególne podziękowania skierować pragnę do kierownika Zakładu prof. dr. hab. Wojciecha Kautego) i Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej (w największej mierze dr. hab. Dariuszowi Kubokowi, a także kierownikowi Zakładu prof. dr. hab. Bogdanowi Dembińskiemu, dr. Agnieszce Woszczyk, dr. Jackowi Surzynowi, dr. Dariuszowi Olesińskiemu i dr. Jakubowi Bańce), za dyskusje, które mnie inspirowały, ukierunkowywały, czy też pomagały mi weryfikować wiele z tez niniejszej pracy.

Wdzięczność jestem również winny dr. Łukaszowi Tofilskiemu i dr. Janowi Kucharskiemu z Katedry Filologii Klasycznej Uniwersytetu Śląskiego nie tylko za pomoc, jaką mi okazali w pracach nad tłumaczeniami niektórych fragmentów

tekstów greckich (wszelka odpowiedzialność za ewentualne braki i niedociągnięcia spada, oczywiście, na mnie), ale i za to wszystko, co przyczyniło się do nieco lepszego z mojej strony rozumienia języka starogreckiego.

Składam też podziękowania Pani Redaktor Małgorzacie Pogódek za cierpliwość i trud włożony w pracę redakcyjną nad niniejszą rozprawą.

Na koniec chciałbym również wspomnieć o studentach wielu roczników studiów dziennych i zaocznych kierunku politologia Uniwersytetu Śląskiego. To bowiem wymogi pracy dydaktycznej właśnie z nimi stanowiły punkt wyjścia pracy nad prezentowaną książką.





## Wstęp

ἩΠῶς δέ μοι ἔν τε τὰ πάντ' ἔσται καὶ χωρὶς ἑκάστωνῃ

Proklos: *In Platonis Timaeum commentaria*, I, 314, 4—5.

Przed przystąpieniem do analiz stanowiących zasadniczy przedmiot pracy autor chciałby zarysować dwie, związane z sobą ściśle, kwestie: po pierwsze — ukazać syntetycznie stan badań nad orfizmem i pitagoreizmem w literaturze światowej; po drugie — odnieść się do problematyki źródeł dotyczących obu nurtów refleksji greckiej.

W odniesieniu do stanu badań poświęconych pitagoreizmowi w fundamentalnej w polskim dorobku naukowym pracy Janiny Gajdy-Krynickiej *Pitagorejczycy* autorka dokonuje przeglądu głównych stanowisk w tej kwestii, jakie znalazły odzwierciedlenie w literaturze przedmiotu. W punkcie wyjścia J. Gajda-Krynicka przyjmuje, że „przyczyn zróżnicowania stanowisk historyków filozofii starożytnej w kwestii pitagorejskiej należy szukać niewątpliwie w odmiennym, mniej lub bardziej krytycznym stosunku do źródeł, dalej — w akceptowaniu, jeśli nie wręcz absolutyzowaniu bądź też w negowaniu roli Pitagorasa w kształtowaniu podstaw i treści doktryny filozoficznej pitagorejczyków, a wreszcie w uwzględnianiu lub też odrzucaniu tezy o ewolucji tego nurtu filozoficznego”<sup>1</sup>. Systematyzuje następnie główne kierunki badań nad pitagoreizmem, wyodrębniając ich pięć zasadniczych grup:

---

<sup>1</sup> J. Gajda: *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996, s. 10. Zob. także C.J. de Vogel: *Pythagoras and Early Pythagoreanism. An Interpretation of Neglected Evidence on the Philosopher Pythagoras*. Assen 1966, s. 1—3.

- „I. Próby całościowego, syntetycznego przedstawienia pitagoreizmu.
- II. Pitagoras i jego nauka, prawda i legenda.
- III. Monograficzne przedstawienia poglądów poszczególnych pitagorejczyków.
- IV. Poszczególne aspekty filozofii pitagorejskiej, jak etyka, epistemologia i estetyka.
- V. Pitagoreizm a inne kierunki filozoficzne — wpływy i uzależnienia”<sup>2</sup>.

Przyjrzyjmy się teraz wybranym stanowiskom w sprawie wiarygodności pism przypisywanych pitagorejczykom i w konsekwencji — wynikającym z tych stanowisk interpretacjom pitagoreizmu, szczególnie koncentrując się na pracach nowszych (z drugiej połowy XX wieku) i najnowszych (przełom XX i XXI stulecia).

Przywołajmy ponownie opinię Janiny Gajdy-Krynickiej. W odniesieniu do przekazanej przez starożytność literatury pitagorejskiej badaczka stwierdza: „[...] przez długi czas przyjmowano ją bezkrytycznie, uznając za autentyczne wszystkie przekazane teksty i świadectwa przypisywane Pitagorasowi czy pitagorejczykom. Dopiero w pierwszej połowie XIX w. ukazała się pierwsza historia filozofii pitagorejskiej, poddająca rzeczowej i krytycznej analizie zachowane pisma i fragmenty. H. Ritter (*Geschichte der pythagoreischen Philosophie*, Hamburg 1826) wykazał nie tylko nieautentyczność zachowanych w całości traktatów Okelloso z Leukanii i Timajosa z Lokroi, jak też i fragmentów przeważającej większości pism pitagorejskich przekazanych przez Porfiriusza, Symplicjusza, Jamblichę i Stobajosa, lecz także podważył przeświadczenie, iż odnaleźć w nich można wierny zapis staropitagorejskiej doktryny”<sup>3</sup>. Nie oznacza to jednak, że stanowisko Ritтера kładzie kres wcześniejszym metodom podejścia do kwestii pitagorejskiej. Wciąż jeszcze powstają prace pozbawione wspomnianego krytycyzmu<sup>4</sup>. Przełomem staną się dopiero prace Hermanna Dielsa<sup>5</sup> i Eduarda Zeller, których autorzy wzajemnie się inspirowali<sup>6</sup>. Fundamentalną pracą Zelle-

<sup>2</sup> Ibidem, s. 11.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem. Autorka wymienia prace takich autorów, jak A.E. Chaignet (*Pythagore et la philosophie pythagoricienne*. T. 1—2. Paris 1873) czy F.G.A. Mullach (*Fragmenta philosophorum Graecorum*. Parisii 1860—1864).

<sup>5</sup> Trzeba tu wymienić prace takie, jak *Doxographi graeci* (1879), *Ein gefälschtes Pythagorasbuch*. „Archiv für Geschichte der Philosophie” 1890, Bd. 3, s. 451—472, czy wreszcie *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903). Zob. J. G a j d a: *Pitagorejczycy...*, s. 12.

<sup>6</sup> J. Gajda-Krynicka w odniesieniu do pracy E. Zeller (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*) stwierdza: „[...] autor w przedmowie do tego wydania [piątego — P.Ś.] podkreśla fakt, iż w stosunku do wydania pierwszego z 1855 r. wydanie piąte zawiera wiele zmian i nowych rozwiązań najbardziej istotnych problemów, jakie niesie z sobą historia filozofii starożytnej, w dużej mierze dzięki pracom Dielsa”. Ibidem. (Dodajmy jedynie, że Zeller podkreśla tam zwłaszcza znaczenie pracy *Doxographi graeci*. Zob. E. Zeller: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Aufl. 7. Hildesheim 1963, s. XIV). Z kolei Walter Burkert pisze: „Zeller’s work had a decisive influence, especially in Germany; it dominates Diels’s arrangement of testimonia in the *Fragmente der Vorsokratiker*”. W. Burkert: *Lore and*

ra jest *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (pierwsze wydanie w 1855 roku). Najistotniejszym materiałem źródłowym dla Zeller'a są świadectwa Arystotelesa, w następnej zaś kolejności — fragmenty z Filolaosa<sup>7</sup>. W konsekwencji więc przyjmuje Zeller, że pitagoreizm jako nurt filozoficzny jest dziełem „młodszych” pitagorejczyków, podczas gdy nauka Pitagorasa i Starego Związku Pitagorejskiego miała jakoby charakter etyczno-religijny<sup>8</sup>. Zeller odrzuca wszystkie apokryfy przekazane przez Stobajosa, krytycznie przeanalizowane neoplatońskie *Żywoty*<sup>9</sup>.

Stanowisko Zeller'a przysporzyło jednak wielu nowych problemów, spośród których do najpoważniejszych należy zaliczyć lukę, jaka powstała między Pitagorasem, uznawanym wyłącznie za religijnego reformatora, a filozofią liczb, którą przypisywano w tradycji „starym” pitagorejczykom<sup>10</sup>. Reakcję wzbudziło również stanowisko Zeller'a wobec apokryfów przekazanych przez Stobajosa. W latach 1915 i 1922 ukazały się niezwykle istotne prace Armanda Delatte'a<sup>11</sup>. W konsekwencji podjętych badań doszedł do przekonania, że antyczność i wiarygodność zarówno *Żywotów*, jak i apokryficznych pism politycznych są dużo większe, niż przypuszczali Zeller i Diels. Uznał, że istota tych świadectw pochodzi ze „starego” pitagoreizmu i że mogą one stanowić wiarygodne źródło identyfikacji koncepcji wczesnych pitagorejczyków (zwłaszcza w aspekcie społeczno-politycznym)<sup>12</sup>.

Stanowisko Delatte'a jednak również budziło pewne wątpliwości. Otóż przede wszystkim więc, co podkreśla C.J. de Vogel<sup>13</sup>, Delatte nie zrekonstruował pitagoreizmu jako jednolitej filozofii, w której wszystkie elementy (ontologia, etyka, aspekt społeczno-polityczny) stanowiły całość. Odrębnym zagadnieniem (przyjrzymy się problemowi nieco później) jest związek między orfizmem i nauką Pitagorasa.

Drogą wskazaną przez Delatte'a poszli inni badacze. Przedmiotem badań stał się głównie wskazany przez niego aspekt społeczno-polityczny aktywności pitagorejczyków, który podjął Kurt von Fritz (*Pythagorean Politics in Southern Italy*. New York 1940) i Edwin L. Minar Jr (*Early Pythagorean Politics in*

---

*Science in Ancient Pythagoreanism*. Transl. E.L. Minar, Jr. Cambridge 1972, s. 3. English edition, translated with revisions from *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaus und Platon*.

<sup>7</sup> Zob. W. Burkert: *Lore and Science...*, s. 2.

<sup>8</sup> J. Gajda: *Pitagorejczycy...*, s. 12.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> W. Burkert: *Lore and Science...*, s. 3.

<sup>11</sup> *Études sur la Littérature Pythagoricienne*. Paris 1915; *Essai sur la politique pythagoricienne*. Liège—Paris 1922; *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*. Edition critique avec introd. et commentaire par A. Delatte. Bruxelles 1922.

<sup>12</sup> Por. J. Gajda: *Pitagorejczycy...*, s. 13; C.J. de Vogel: *Pythagoras and Early Pythagoreanism...*, s. 11—12.

<sup>13</sup> C.J. de Vogel: *Pythagoras and Early Pythagoreanism...*, s. 12.

*Practice and Theory*. Baltimore 1942). Ich stanowiska wobec relacji między filozofią i polityką w pitagoreizmie różnią się. O ile według Fritza filozofia i polityka stanowią odrębne aspekty<sup>14</sup>, o tyle Minar, choć określa polityczne działania pitagorejczyków „uwarunkowane koniecznością sytuacji”<sup>15</sup>, ukazuje zarazem analogie między koncepcją „kosmosu” i koncepcją *polis* w doktrynie pitagorejskiej<sup>16</sup>.

Problem relacji między aspektem religijno-etycznym a ściśle filozoficznym podjął John Burnet w swych pracach *Early Greek Philosophy* i *Greek Philosophy*. Główna teza Burneta sprowadza się do pogodzenia tych dwóch aspektów<sup>17</sup>, które w przyszłości doprowadzą do podziału na „akuzmatyków” i „matematyków”<sup>18</sup>. Zbliżone stanowisko zajmą następnie Francis M. Cornford i John E. Raven. Zdaniem Cornforda, szkoła pitagorejska reprezentowała kierunek mistyczny, który jednakże nie stanowi dla Cornforda synonimu „nienaukowości”, lecz wiąże się z religijnością i koncepcją życia charakterystycznymi dla zachodnich kolonii greckich (orfizm), odmiennymi od tych, które dominowały

<sup>14</sup> Zob. Ibidem, s. 12—13.

<sup>15</sup> „Consider first the actual character of Pythagorean political action. It has been seen that this was conditioned from first to last by the necessities of the situation”. E.L. Minar, Jr.: *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*. Baltimore 1942, s. 131.

<sup>16</sup> „As Pythagorean philosophy includes the whole universe in its scope, so it reconciles in one system the functions and positions of all groups in the social order”. Ibidem, s. 132. Można zatem, wedle autora, uznać opinię Cornelii J. de Vogel, iż „Minar concludes from the same material that Pythagoras was »rather a shrewd politician«, an aristocratic reactionary at a time of rising democracy — and that all this had nothing to do with philosophy” (C.J. de Vogel: *Pythagoras and Early Pythagoreanism...*, s. 13), za zbyt jednostronną (odrębnym zagadnieniem jest sama ocena charakteru polityki pitagorejskiej dokonana przez Minara).

<sup>17</sup> „It is also hard to say how much of what we are told about the life of Pythagoras is trustworthy; for a mass of legend gathered round his name at an early date. Sometimes he is represented as a man of science, and sometimes as a preacher of mystic doctrines, and we might be tempted to regard one or other of those characters as alone historical. It is quite possible to picture Pythagoras as a mere medicine-man, and to treat all Pythagorean science as the work of his successors. It is also possible to rationalise the story of his life and represent him mainly as a mathematician and statesman. In that case we have to regard the miraculous tales told of him as due to the Neopythagoreans of the early centuries of our era. There is a serious difficulty here, however; for many of these wonders were already known to Aristotle. It is equally difficult to reject the tradition that makes Pythagoras the true founder of mathematical science; for that science was certainly in existence by the middle of the fifth century B.C., and it must have been the work of someone. If the credit is really due to another than Pythagoras, it is strange that his name should have been forgotten. Further, Herakleitos in the next generation tells us that Pythagoras practised inquiry (ἵστορίη) beyond all other men, and he thinks the worse of him for it. That is practically contemporary evidence, and it can only mean that Pythagoras was famous as a man of science. The truth is that there is no need to reject either of the traditional views. The union of mathematical genius and mysticism is common enough. It was also characteristic of the seventeenth century, which took up once more the thread of Greek science. Kepler was led to discover the laws of planetary motion by his belief in the »harmony of the spheres« and in planetary souls”. J. Burnet: *Greek Philosophy*. Part 1: *Thales to Plato*. London 1920, s. 37—38.

<sup>18</sup> Zob. C.J. de Vogel: *Pythagoras and Early Pythagoreanism...*, s. 10—11.

na Wschodzie<sup>19</sup>. Z kolei Raven w swej pracy *Pythagoreans and Eleatics*, analizując relację między tymi dwoma szkołami filozoficznego myślenia, przyjmuje w punkcie wyjścia, że Pitagoras łączył w sobie dwie funkcje: uczonego i przewodnika religijnego, które jednak rozdziela się przy podziale na „akuzmatyków” i „matematyków”<sup>20</sup>. Z kolei wnioski, jakie wyprowadza z analizy relacji między pitagoreizmem i eleatyzmem, stają się dla Ravena podstawą tezy, że wystąpienie Parmenidesa i Zenona odegrało niezwykle istotny wpływ na ewolucję pitagoreizmu. W konsekwencji możemy zatem wyróżnić w filozofii pitagorejskiej okres do wystąpienia Parmenidesa i okres po wystąpieniu Zenona<sup>21</sup>. Stanowisko to stanie się fundamentem analiz poświęconych Pitagorasowi i pitagoreizmowi, które przedstawione zostaną w bardzo poczytnej pracy Johna Ravena i Geofreya Kirka *The Presocratic Philosophers* wydanej w 1957 roku<sup>22</sup>.

Niezwykle istotne, zwłaszcza dla badań nad społeczno-politycznym aspektem pitagoreizmu, były prace Holgera Thesleffa: *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period* oraz *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*<sup>23</sup>. Pewnym szczegółowym tezą z prac Thesleffa przyjrzymy się później. Teraz odnotujmy natomiast, że „Thesleff, na podstawie szczegóło-

<sup>19</sup> „The School of Pythagoras, in our opinion, represents the main current of that mystical tradition which we have set in contrast with the scientific tendency. The terms »mystical« and »scientific«, which have been chosen in default of better, are, of course, not to be understood as if we supposed that all the philosophers we class as mystic were unscientific. The fact that we regard Parmenides, the discoverer of Logic, as an offshoot of Pythagoreanism, and Plato himself as finding in the Italian philosophy the chief source of his inspiration, will be enough to refute such a misunderstanding. Moreover, the Pythagorean School itself developed a scientific doctrine closely resembling the Milesian Atomism; and Empedocles, again, attempted to combine the two types of philosophy. What we do hope to establish is that the philosophy of the western Greek colonies, however much its individual thinkers may be influenced by the Milesians and their followers in the East, however far they may severally go to join hands with »science«, has at its root a different and opposed view of life, a different type of religion, and, consequently, a different conceptual scheme of the nature of things, which lies behind all its manifestations, and is the point of departure which they all have in common”. F.M. C o r n f o r d: *From Religion to Philosophy. A Study of the Origins of Western Speculation*. New York 1957, s. 194.

<sup>20</sup> „There can be no doubt that Pythagoras was a man of learning as well as a religious teacher. [...] But there is no lack of evidence to prove that the two strands, united in single individual of genius, soon felt apart again. The religious instruction of the founder was preserved by the »Acousmatics«, his scientific investigation continued by the »mathematicians«”. J.E. R a v e n: *Pythagoreans and Eleatics. An Account of the Interaction between the Two Opposed Schools during the Fifth and Early Fourth Centuries B.C.* Cambridge 1948. Wyd. cyt. — Chicago 1981, s. 2.

<sup>21</sup> Ibidem, np. chapter XII *Conclusion*, s. 175—179.

<sup>22</sup> G.S. K i r k, J.E. R a v e n: *The Presocratic Philosophers*. Cambridge 1957. 2. wydanie z udziałem Malcolm Schofielda z roku 1983. Na jego podstawie wydanie polskie: G.S. K i r k, J.E. R a v e n, M. S c h o f i e l d: *Filozofia przedsokratejska*. Tłum. J. L a n g. Warszawa—Poznań 1999.

<sup>23</sup> H. T h e s l e f f: *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Åbo 1961; I d e m: *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. Åbo 1965.

wych badań literatury pseudopitagorejskiej, wyklucza neopitagorejskie pochodzenie większości pism [co zakładali Zeller i Diels — P.Ś.], datując je na okres wczesnohellenistyczny, a tym samym przyjmuje istnienie kolejnego etapu rozwoju myśli pitagorejskiej, tzw. pitagoreizm hellenistyczny (»średni«). Etapy poprzednie to, według Thesleffa, pitagoreizm »stary« — przed Platonem (ostatnie ćwierćwiecze VI do połowy IV w. p.n.e.), oraz pitagoreizm »platonizujący« Starej Akademii (IV w. p.n.e.). Pitagoreizm hellenistyczny rozwijał się do I w. p.n.e., kiedy to przerodził się w nurt filozofii neopitagorejskiej. Za reprezentatywne dla »starego« pitagoreizmu uważa Thesleff poglądy Filolaosa i przekaz Arystotelesa, dla pitagoreizmu platonizującego — ontologiczne pojmowanie liczby, dla »średniego« wreszcie — syntezę koncepcji staropitagorejskich i platonizujących, wyrażaną już jednak za pomocą aparatu pojęciowego przejętego od Platona, Arystotelesa, a częściowo i od stoików. Pisma tego okresu, wydawane jako teksty »starych« pitagorejczyków, mają wyraźnie propedeutyczny charakter (według Thesleffa były one podręcznikami filozofii) i stanowią dla nas wiarygodne źródło przy rekonstrukcji filozofii pitagorejskiej<sup>24</sup>.

Jedną z najważniejszych prac drugiej połowy XX stulecia, poświęconych filozofii pitagorejskiej, jest dzieło Waltera Burkerta *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaus und Platon*, które następnie zostało zrewidowane, przetłumaczone na język angielski i opatrzone tytułem *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*<sup>25</sup>. Istotną tezę postawioną przez Burkerta, a dotyczącą samego Pitagorasa, jest odrzucenie jego wizerunku jako filozofa-naukowca. Przeprowadzając analizę świadectwa Jamblicha, uznaje on akuzmatyków za oryginalnie pitagorejskich, co prowadzi do odrzucenia przez niego naukowo-filozoficznego charakteru mądrości Pitagorasa i jego bezpośrednich uczniów: „[...] »mądrość« *akuzmatów*, »mądrość« podobnego do szamana »boskiego męża« może się ostać bez podparcia nauki, i tak działa się w działalności *akuzmatyków* aż do czwartego stulecia. Grecka nauka, włączając w to grecką matematykę, może równie dobrze mieć inne i niepitagorejskie pochodzenie<sup>26</sup>; zaznacza również, że żadne świadectwo starożytne nie określa Pitagorasa mianem „uczonego”. Jedyne więc, co pozostaje pewne, to jego mądrość jako „szamana” i *hierofonta*<sup>27</sup>. Burkert podkreśla także, że ze względu na problem dotyczący auten-

<sup>24</sup> J. Gajda: *Pitagorejczycy...*, s. 13.

<sup>25</sup> W. Burkert: *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaus und Platon*. Nürnberg 1962; Idem: *Lore and Science...*

<sup>26</sup> „The »wisdom« of the *acusmata*, the »wisdom« of a shaman-like »divine man« can stand without the prop of science, and did so in the activity of the *acusmatici* down into the fourth century. Greek science, including Greek mathematics, may well have another and non-Pythagorean origin”. W. Burkert: *Lore and Science...*, s. 208.

<sup>27</sup> „No ancient witness appears to testify that Pythagoras was a scientist; in studying the shadow he cast on later generations, all we can be sure of is the cryptic *πλέον τι εἰδέναι* of the »shaman« and hierophant”. Ibidem, s. 217. Burkert przywołuje tezę Erwina Rhode’a dotyczącą rozumienia mądrości: „[...] every age has its own ideal of Wisdom; and there came a time when

tyczności fragmentów dzieł przekazanych jako pitagorejskie szczególne znaczenie w tradycji pitagorejskiej przypada koncepcjom Filolaosa z Krotony<sup>28</sup>.

Wytyczony przez Burkerta trop podejmuje następnie Carl A. Huffman, autor monumentalnych monografii poświęconych Filolaosowi i Archytasowi<sup>29</sup>. Uznaje on Filolaosa za tego pitagorejczyka, który jako pierwszy połączył oryginalnie pitagorejski sposób życia z naukowo-filozoficznym dorobkiem presokratyków, tworząc podwaliny pitagoreizmu w znaczeniu używanym do dziś<sup>30</sup>. Sugeruje to zatem, iż tradycja pitagorejska związana była z wymiarem etycznym (ewentualnie etyczno-religijnym), ze specyficzną drogą życia<sup>31</sup>, podczas gdy ściśle filozoficzny charakter pitagoreizmu wywodzi się od Filolaosa (a precyzyjniej mówiąc, od Hippososa, tyle tylko, że jedynie w odniesieniu do Filolaosa dysponujemy wiarygodnym materiałem źródłowym, który dokumentuje koncepcje filozoficzne). Wedle Huffmana określenie „pitagorejczyk” oznaczało więc dla starożyt-

---

the ideal of the Wise Man, who by his own innate powers has achieved a commanding spiritual position and insight, became embodied in the persons of certain great men who seemed to fulfill the highest conceptions of wisdom and power that were attributed to the ecstatic seer and priest of purification. We cannot call them philosophers — not even the forerunners of Greek philosophy. More often their point of view was one which the real philosophic impulse toward self-determination and the freedom of the soul consciously and decisively rejected, and continued to reject, though not indeed without occasional wavering and backsliding”, i dodaje: „[...] so wrote Erwin Rhode, in reference to figures like Epimenides and Abaris, without including Pythagoras. But the most ancient evidence indicates that it is precisely in this perspective that we must see Pythagoras”. Ibidem. Zasadną zatem wydaje się polemika z tezą J. Gajdy-Krynickiej, że „jeśli chodzi o samego Pitagorasa, Burkert odrzuca wizję charyzmatyka i proroka; źródeł myśli pitagorejskiej szuka w związkach matematyki z filozofią, we wprowadzeniu i zastosowaniu szczegółowych odkryć matematycznych oraz związków matematyki i muzyki do spekulacji filozoficznych”. J. Gajda: *Pitagorejczycy...*, s. 15.

<sup>28</sup> W. Burkert: *Lore and Science...*, s. 218—238.

<sup>29</sup> C.A. Huffman: *Philolaus of Croton. Pythagorean ad Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*. Cambridge 1993; Idem: *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge 2005.

<sup>30</sup> W odniesieniu do omawianej kwestii znamienny jest już sam tytuł dzieła Huffmana o Filolaosie, podkreślający niejako dwa aspekty dzieła mędrca z Krotony: pitagorejski (aspekt etyczny) i presokratyczny (*scil.* milezyjski, czyli zorientowany na *φύσις*). Odnosnie do podziału na matematyków i akuzmatyków tak pisze Huffman o Filolaosie: „Philolaus will have come to maturity after this split arose and is clearly to be placed on the side of the *mathematici*, given the emphasis on mathematics (including music) in the fragments. However, it not need be assumed that the *mathematici* completely abandoned the way of life followed by the *acusmatici*. The fact that they recognized the *acusmatici* as genuine Pythagoreans suggests that there was something common to the two groups and this common ground might include shared notions as to the proper way to live one's life. In the *Phaedo* Philolaus is reported to teach that one should not commit suicide, which shows his interest in ethical matters that would be shared with the *acusmatici*, but this is very likely to be oral teaching and not to have appeared in his book *On Nature*”. C.A. Huffman: *Philolaus of Croton...*, s. 12.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 10—11.

nych przede wszystkim „sposób życia”, nie zaś konkretną szkołę filozoficzną<sup>32</sup>. Stanowisko to oznacza też, że aspekt etyczno-religijny (a w konsekwencji również społeczno-polityczny) stanowi jedną kwestię, aspekt filozoficzny zaś — drugą. Skoro uformowały się od siebie niezależnie, znaczy to, że tezy filozoficzne nie kształtowały też etyczno-politycznych. Podkreślmy zdecydowanie, że takie rozumienie filozofii, tzn. jako odseparowanej od aspektu etyczno-politycznego, zdaje się zupełnie nie pasować do greckiego ducha „umiłowania mądrości”. Nie budzi jednak wątpliwości, że zarówno w odniesieniu do filozofów, jak i nurtów filozoficznych późniejszych (Platon, Arystoteles, stoicyzm, epikureizm, a nawet sceptycyzm) przedmiotem filozofii jest namysł nad „kosmosem”, którego część stanowi również państwo i człowiek jako jednostka. Jeśli zaś chodzi o poprzedników pitagorejczyków, o milezyjczyków, to już np. Werner Jaeger wskazał związek pomiędzy koncepcją Anaksymandra i myślą polityczną Solona. Musielibyśmy zatem uznać, że np. albo przyjęty przez Filolaosa pitagorejski sposób życia nie miał związku z jego koncepcjami filozoficznymi, albo też przyjąć, że wypracował te koncepcje, by uzasadnić ów sposób życia, albo wreszcie założyć, że przyjmując za podstawę sposób życia, rozbudował system na sfery ponadetyczno-polityczne (tzn. uogólnił uzasadnienie sposobu życia na cały kosmos). Biorąc jednak pod uwagę świadectwa Arystotelesa (odnoszone wszak ciągle do pitagorejczyków), najprawdopodobniejszym wydaje się, że co najmniej ogólną koncepcję „kosmosu” musieli wypracować pitagorejczycy jeszcze przed Filolaosem (np. koncepcja przeciwieństw i ich harmonii), a dziełem Filolaosa jest co najwyżej ich dalsze rozwinięcie.

Potwierdzenie świadomości tych problemów znajdziemy w pracach Williama Keitha Chambersa Guthrie<sup>33</sup>. Po pierwsze, twierdzi on, że filozofia pitagorejska zrodziła się z innych powodów niż milezyjska. Po drugie, już Pitagorasowi przypisuje zajmowanie się obydwoma aspektami pitagoreizmu, uzasadniając to między innymi następująco: „[...] będąc z usposobienia filozofem, Pitagoras argumentował, że jeśli chcemy utożsamić się z żyjącym kosmosem — z którym jesteśmy w naszym mniemaniu z natury spokrewnieni — to trwając przy dawnych religijnych zasadach, powinniśmy przede wszystkim poświęcić się badaniu jego zachowania i jego natury. Tym samym zbliżymy się do niego i będziemy mogli żyć w większej zgodzie z zasadami, które nam objawia. Tak jak wszech-

<sup>32</sup> Huffman stosuje konsekwentnie to rozróżnienie również w swojej pracy o Archytasie, stwierdzając między innymi: „[...] in the fourth century he may have been viewed as an important thinker in his own right, who was also a Pythagorean in his way of living and who developed themes treated earlier in the Pythagorean tradition by figures such as Philolaus. When Archytas' name was mentioned, the labels »philosopher« and »mathematician« may have popped into people's heads first and »Pythagorean« only second”. C.A. Huffman: *Archytas of Tarentum...*, s. 8.

<sup>33</sup> W.K.C. Guthrie: *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*. Routledge 1950. Wydanie polskie: Idem: *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*. Tłum. A. Pawelec. Kraków 1996; W.K.C. Guthrie: *A History of Greek Philosophy*. Vol. 1. Cambridge 1962.



świat jest *kosmosem*, czyli uporządkowaną całością, tak — zdaniem Pitagorasa — każdy z nas jest *kosmosem* w miniaturze<sup>34</sup>. Wskazuje także nowe, filozoficzne właśnie, podejścia do aspektu „oczyszczeń”<sup>35</sup>. Sugerowałoby to, że Guthrie dostrzega jedność filozofii pitagorejskiej. Jednakże, jak zauważa de Vogel, Guthrie zdaje się mimo wszystko traktować religijno-polityczny aspekt nauki Pitagorasa jako oddzielony od aspektu filozoficznego<sup>36</sup>.

Krytyka owego stanowiska, przeprowadzona przez Cornelię Johannę de Vogel w jej pracy *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, prowadzi autorkę do tezy o jedności filozofii pitagorejskiej, która obejmuje swym zakresem „metafizykę, fizykę, naukę, religię, liturgię, moralność, prawodawstwo i politykę”<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> W.K.C. Guthrie: *Filozofowie greccy...*, s. 33.

<sup>35</sup> „Wierzenia te [dotyczące transmigracji duszy i oczyszczeń koniecznych do jej uwolnienia — P.Ś.] były wspólne pitagorejczykom i innym sektom mistycznym, zwłaszcza orfikom nauczającym w imieniu mitycznego Orfeusza. Oryginalność Pitagorasa objawia się wtedy, gdy zapytamy o drogę do owego oczyszczenia i połączenia z boskością. Dotychczas sposobem osiągnięcia czystości były rytuały oraz przestrzeganie pewnych zewnętrznych zakazów, np. unikanie zwłok. Pitagoras zachował wiele z tych praktyk, lecz uzupełnił je o nowy sposób — drogę filozofa”. Ibidem, s. 32.

<sup>36</sup> „Has Guthrie recognized and understood the unity of the Pythagorean thought — or, as we may safely put it, of *Pythagoras'* thought and teaching? One might have expected this. He has clearly seen that for the philosopher of Croton the »purification« of the soul, a term also used by the Orphics, is attained by study and rational insight, i.e. by understanding the numerical proportions in the universe. Since the cosmic order is divine order, man has to imitate it in his own life. Guthrie has also clearly recognized that these principles are to be found in Plato [...]. He probably would not dissociate the social-political aspect of Plato's philosophical thought. In the chapter on Pythagoras, however, we find a few words devoted to the political activity and influence of this thinker in the section dealing with his life. We are assured that Pythagoras was undoubtedly »a religious and political leader as well as a philosopher«. Anyone expressing himself in these terms suggest that the two first-mentioned things have no concern with philosophical thought”. C.J. de Vogel: *Pythagoras and Early Pythagoreanism...*, s. 16—17.

<sup>37</sup> Autorka wspiera swoją tezę między innymi opinią francuskiego archeologa François Lenormanta, stwierdzając: „[...] the first to explore Magna Graecia from an archaeological point of view was François Lenormant. In the second volume of his great work *La Grande Grèce*, published in 1881, we find an important and surprising chapter: *Crotone et la Pythagoreanisme*. [...] The picture he gives of the philosopher Pythagoras and of his activities in Croton shows precisely that integration of the historical data into the philosophical personality of the thinker which is usually lacking in the accounts given by the historians of Greek philosophy. [...] I quote the following passage to show how François Lenormant understood the real meaning of Pythagoras' thought. » L'originalité de Pythagore, la nouveauté de l'œuvre qu'il osa entreprendre consista en ce qu'il tenta le premier d'embrasser dans un même système tout ce que l'on avait jusqu'alors essayé séparément, de coordonner en une vaste conception encyclopédique puissamment enchaînée dans toutes ses parties et déduit de quelques principes fondamentaux, l'ensemble des choses matérielles et morales. Métaphysique, physique, science, religion, liturgie, morale, législation, et politique, la doctrine pythagoricienne englobait tout, ramenait tout à ses principes établissant entre ces choses diverses un lien étroit, les faisant découler les unes des autres, de manière à les concilier, en une sorte d'harmonieuse symphonie à la fois théorique et pratique «”. C.J. de Vogel: *Pythagoras and Early Pythagoreanism...*, s. 18.

Również Charles H. Kahn w swym dziele *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History* uznaje Pitagorasa za filozofa. Stwierdza, odwołując się do wyrażonej na temat Pitagorasa opinii autorstwa Herodota i Heraklita, że „wówczas naturalną interpretacją tych dwóch świadectw jest to, że Pitagoras należał wraz z Ksenofanese, Hekatejosem i Heraklitem do czegoś, co możemy nazwać najstarszym greckim oświeceniem, pierwszą generacją żyjącą w intelektualnym świecie stworzonym przez nową kosmologię milezyjczyków i nowe spojrzenie na naturę”<sup>38</sup>.

Odnutowania wymaga również stanowisko, które wobec pitagoreizmu i pitagorejskich apokryfów zajął w swej *Historii filozofii starożytnej* Giovanni Reale<sup>39</sup>. Według Realego koniecznym w świetle najnowszych badań nad *pseudopythagorica* jest przyjęcie tezy, że między starym pitagoreizmem (od Pitagorasa do Filolaosa) a neopitagoreizmem (około I wieku p.n.e.) istniał jeszcze inny okres tej szkoły, który określa mianem mediopitagoreizmu. Fundamentem mediopitagoreizmu były właśnie owe *pseudopythagorica*, czy też *pseudoepigrapha*. W ich ocenie Reale jest zdecydowanie krytyczny, uznając je w ogromnej większości za fałszyfikaty. Ta ocena wynika, według jego argumentacji, nie tylko z ewidentnie platońsko-arystotelesowsko-stoickiej terminologii, którą posługuje się większość apokryfów (wskazuje tu Reale przede wszystkim traktat Pseudo-Archytasa *Περὶ ἀρχῶν*, a także dzieła Okellusa i Timajosa), lecz także z braku związku między koncepcjami wyrażanymi w apokryfach i tradycją starego pitagoreizmu<sup>40</sup>.

Przyjrzyjmy się wreszcie stanowi badań nad pitagoreizmem w nauce polskiej<sup>41</sup>. Nie ulega wątpliwości, że fundamentalne znaczenie mają tu prace Janiny Gajdy-Krynckiej. Najbardziej syntetycznym dziełem jest, wielokrotnie już

<sup>38</sup> „The natural interpretation, then, of this two testimonies is that Pythagoras belongs with Xenophanes, Hecataeus, and Heraclitus in what we may call the earliest Greek Enlightenment, the first generation living in the intellectual world created by the new Milesian cosmology and the new view on nature”. Ch.H. Kahn: *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*. Indianapolis 2001, s. 17.

<sup>39</sup> G. Reale: *Storia della filosofia antica in 5 volumi*. Milano 1975. Polskie wydanie na podstawie *Sesta edizione*. Milano 1989; *Historia filozofii starożytnej*. Tłum. E.I. Zieliński. T. 1—5. Lublin 1999—2002. Pitagorejczykom poświęcone są rozdziały w tomie 1. (polskie wydanie s. 101—125), tomie 4. (s. 379—437) i odnośne hasła w tomie 5.

<sup>40</sup> „By sprawę zakończyć, powiedzmy, że liczne pseudoepigrafy, szczególnie niektóre »utwory popisowe«, które się zachowały (jedyne, jakie zdobyły pewien rozgłos), były próbą ponownego »wylansowania« pitagoreizmu, przeprowadzoną w sposób niezwykle naiwny, to znaczy poprzez usiłowanie wmówienia (mniejsza o to, czy w dobrej, czy w złej wierze), iż sławne i powszechnie uznawane nauki Platońskie i Arystotelesowskie znane były już dawnym pitagorejczykom. Jest oczywiste, że mamy do czynienia z ludźmi, którzy z jednej strony *nie mieli już* za sobą tradycji »szkoły«, z której mogliby czerpać określoną tożsamość, a z drugiej — *nie mieli jeszcze* świadomości, że zasady pitagorejskie można przemyśleć i przedstawić w taki sposób, by uwzględnić wymagania, które pojawiły się później”. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej...*, T. 4, s. 388.

<sup>41</sup> Omówienie polskich badań (dodajmy, iż poza pracami Gajdy-Krynckiej badania te zdają się bardzo skromne) poświęconych pitagoreizmowi zob.: J. Gajda: *Pitagorejczy...*, s. 16.

przywoływana, praca *Pitagorejczycy*, zawierająca omówienie starożytnych świadectw dotyczących pitagoreizmu, próbę odtworzenia i interpretacji różnorodnych aspektów filozofii pitagorejskiej, wreszcie bogaty wybór tekstów. Odnotować trzeba także jej tłumaczenie *Żywotów Pitagorasa*. Niezwykle istotnym wkładem do dziejów filozofii pitagorejskiej (a ze względu na tematykę niniejszej pracy wymagającym szczególnego podkreślenia) jest poświęcony pitagorejczykom rozdział z pracy dotyczącej presokratycznych koncepcji politycznych starożytnej Grecji (*Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*. Wrocław 1986), w którym autorka zarówno poddaje analizie autentyczność apokryficznych przekazów Stobajosa, jak i dokonuje próby rekonstrukcji fundamentalnych tez etyczno-politycznych pitagoreizmu. Autorka poświęciła też problematyce pitagoreizmu liczne artykuły, z których do najważniejszych zaliczyć trzeba tekst *Filozofia pitagorejska w nurcie „fizyki” przedplatońskiej*, prezentujący stanowisko autorki w kwestii pitagorejskiej teorii *archai*. Do wielu tez ze wspomnianych tu prac Janiny Gajdy-Krynickiej autor będzie się odwoływał i odnosił w dalszych częściach pracy. Teraz podkreślimy jedynie, że autorka opowiada się za jednością filozofii pitagorejskiej; dostrzega wprawdzie jej ewolucję, podkreśla jednak jej fundamentalnie racjonalny charakter już od czasów Starego Związku Pitagorejskiego.

Jak widać z przedstawionego omówienia stanu badań nad pitagoreizmem, ta dziedzina refleksji nad myślą starożytną stanowi, bez wątpienia, pole licznych kontrowersji, których ostateczne rozwiązanie zdaje się niemożliwe. Z perspektywy celu niniejszej pracy za najważniejsze problemy uznaje autor kwestię wiarygodności pitagorejskich apokryfów oraz problem relacji wskazanych dwóch aspektów refleksji pitagorejskiej: aspektu etyczno-religijnego i aspektu filozoficzno-naukowego.

W odniesieniu do pierwszej wspomnianej kontrowersji, mianowicie wiarygodności pism apokryficznych, niektóre szczegółowe problemy zostaną podjęte w dalszej części pracy (zwłaszcza w *Uwagach wstępnych* do czwartej części, która właśnie bezpośrednio na owych apokryfach się opiera). Tu chciałby autor wskazać jedynie pewne ogólne zasady, którymi będzie się w pracy kierował. Problem z analizą pism apokryficznych nastrocza licznych trudności. Przede wszystkim więc pojawia się problem autentyczności autorstwa danego przekazu. Przykładowo zatem, kiedy mamy do czynienia ze wspomnianym już traktatem Pseudo-Archytasa *Περὶ ἀρχῶν*, fundamentalnym zadaniem jest stwierdzenie, czy język owego traktatu uwiarygodnia tezę o ewentualnym autorstwie Archytasa, czy też nie. Jednakże wskazówki, które w drodze analizy filologicznej otrzymujemy, nie mogą być argumentami nie tylko ostatecznymi, ale nawet najważniejszymi. Podkreślimy, że większość owych pism apokryficznych (przede wszystkim z przekazu Stobajosa) nie rości sobie pretensji do autentyczności w tym znaczeniu, że są one co do **literary** pismami owych autorów, których imionami opatrzone są poszczególne tytuły. Są one bez wątpienia jedynie **streszczeniami**,

nie zaś — z nielicznymi wyjątkami — **cytatami** głównych tez, zawartych w poszczególnych traktatach pitagorejskich. Analiza filologiczna może z całą pewnością np. wykluczyć prawdopodobieństwo, że dane sformułowania językowe, konkretne pojęcia i terminologia pochodzą od Archytasa. Nie sposób jednak zgodzić się, że analiza filologiczna w sposób pewny umożliwia odrzucenie samej idei, którą za nieautentyczną formułą językową da się odkryć. Podkreślmy jeszcze raz: nie sposób, jeśli chodzi o ogromną większość *pseudopythagorica*, bronić tezy, że są one co do litery autentyczne. Ale skoro przekazy np. Stobajosa nie roszczą sobie do tego pretensji, to użyteczność analizy filologicznej jest tu nawet w pewnym sensie zbędna, czy też mówiąc precyzyjniej, wymaga właściwej oceny (łatwo bowiem ją przecenić). Najważniejszym zatem w analizie filologicznej wydaje się to, by pomogła ona ocenić pochodzenie poszczególnych terminów, które w konkretnych tekstach odnajdujemy, ewentualnie o ich pochodzeniu przesądzić. Roszczenia zaś zwolenników metody filologicznej dotyczące jej roli jako ostatecznego, czy choćby najważniejszego kryterium oceny wartości poszczególnych tekstów wydają się nieuzasadnione.

Rolę kryterium najwyższego odgrywać zawsze powinna, według przekonania autora, analiza filozoficzna. To ona bowiem pozwala wyłącznie, po wstępnym i niewątpliwie koniecznym językowym rozpoznaniu za pomocą analizy filologicznej, rozważyć (czasem jednoznacznie, choć częściej jedynie prawdopodobnie) autentyczność samej idei dzięki wydobyciu jej z pewnej formuły językowej, która nadała owej idei takie, a nie inne znaczenie i która nawet mogła ją w rezultacie wypaczyć, ale niekoniecznie w sposób bezpowrotny. Metodologicznie rzecz ujmując, tego typu analiza filozoficzna winna polegać na analizie wątpliwych fragmentów w kontekście przekazów uznanych za autentyczne (a nie wyłącznie na analizie samego konkretnego fragmentu), w kontekście również pewnego ogólnego „ducha” danej szkoły filozoficznej (w tym przypadku pitagoreizmu).

Jak już powiedzieliśmy, szczegółowe odniesienie się autora do poszczególnych kontrowersji dotyczących pism apokryficznych nastąpi w dalszych częściach. Chciałby jednak autor w tym miejscu podkreślić, że za niezwykle przekonujące uznaje uwagi, które w tej materii formułuje Janina Gajda-Krynicka. Przytoczmy więc zatem najważniejsze z nich: „[...] pisma pseudopitagorejskie musiały powstać dużo wcześniej — od początku epoki hellenistycznej — i zawierają treści pitagorejskie aktualizowane i uzupełniane tymi ustaleniami Platónskimi, Arystotelesowskimi i stoickimi, które nie były sprzeczne z doktryną podstawową. Z tego punktu widzenia są one cennym materiałem przy ustaleniu treści filozoficznych pitagoreizmu, zwłaszcza na późnym etapie jego rozwoju. [...] Zasygnalizowane powyżej uzależnienie pism pseudopitagorejskich od obrazów pitagoreizmu, jakie ukształtowały się w szkole perypatetyckiej, pozwala na stwierdzenie, iż musiały one powstawać w okresie dużo wcześniejszym niż początki neopitagorejskiej doktryny. Zatem termin *post quem* ich powstawania jest

wyznaczony przez działalność perypatetyków starszych, zwłaszcza Aristoksenosa i Dikajarchosa, za termin *ante quem* należy uznać omawianą już wzmiankę u Warrona, odwołującego się do stwierdzeń o wieczności i niezniszczalności świata, jakie wyczytał w pismach Archytasa, Filolaosa i Okelloso. Pisma te musiały więc powstać w okresie między początkiem III i II w. p.n.e. Fakt ten przydaje autentyczności przedstawianym w nich ustaleniom filozofii pitagorejskiej, które można uznać zarówno za dokonywaną niejako *ex post* syntezę myśli pitagorejskiej, jak też i za odzwierciedlenie ostatniego etapu rozwoju myśli pitagorejskiej, znanego wymienionym perypatetykom z bezpośrednich kontaktów z ostatnimi działającymi wspólnotami pitagorejskimi. Dlatego też wymienione pisma pseudopitagorejskie uznajemy za wiarygodne źródło, pomocne przy odtworzeniu filozofii pitagorejczyków<sup>42</sup>.

Jeśli chodzi o drugi z kolei problem, czyli o relacje dwóch aspektów pitagoreizmu, to autor stoi tu zdecydowanie na stanowisku jedności tej szkoły filozoficznej. Najbardziej emblematyczną w odniesieniu do charakterystyki owej jedności wydaje się trójstopniowa koncepcja „kosmosu”: „kosmosem” jest więc przede wszystkim *makrokosmos*, czyli całość świata; „kosmosem” jest również *polis* — jak już wspomniano, teza ta zdaje się charakterystyczna dla całości myślenia greckiego; i wreszcie jest *mikrokosmos* — jest nim człowiek jako jednostka<sup>43</sup>. Wszystkie te poziomy „kosmosu” podlegają panowaniu tych samych zasad, stanowią więc pełną jedność. Wszelkie dziedziny wiedzy mają zatem na celu identyfikację owych zasad, jak i identyfikację ich działania na poszczególnych poziomach struktury uporządkowanej, czyli „kosmosu”.

Niezależnie jednak od przyjętego stanowiska autora koniecznym wydaje się podjęcie zagadnienia, o którym już wspomniano, mianowicie ewentualnych religijnych korzeni pitagoreizmu. Analiza tego zagadnienia musi w punkcie wyjścia mieć odniesienie do wzajemnych relacji między pitagoreizmem i orfizmem. Skoro jednak z samym orfizmem wiąże się w literaturze przedmiotu wcale nie mniej kontrowersji, przyjrzyjmy się zatem teraz różnym stanowiskom odnośnie do owego nurtu religijno-mistycznego starożytnej Grecji.

Największe kontrowersje związane z orfizmem dotyczą przede wszystkim datowania jego początku. W kwestii tej można, najogólniej mówiąc, wyróżnić dwie tendencje: jedna z nich cechuje się sceptyczną oceną zachowanych świadectw wskazujących na wczesne narodziny tego nurtu i w konsekwencji uznaniem orfizmu za twór przełomu epoki klasycznej i hellenizmu; druga z kolei cechuje się obroną wczesnego pochodzenia orfizmu.

<sup>42</sup> Ibidem, s. 51, 59.

<sup>43</sup> „Można przyjąć, że w relacji: kosmos a części nań się składające, państwo jest *mikrokosmosem*; można też przyjąć relację: człowiek — obywatel *πόλις* jest *mikrokosmosem*, *πόλις* — wspólnota obywateli — *kosmosem*, a świat — *makrokosmosem*”. J. Gajda-Krynica: *Pitagorejski model ustroju doskonałego*. „Roczniki Humanistyczne” 2004, T. 52, z. 3, s. 65, przypis 36.

Inną kontrowersyjną kwestią jest związek orfizmu z kultem dionizyjskim: badacze bowiem próbują ustalić, czy orfizm wywodził się z tego kultu, stawiąc niejako jego reformę, czy też związki takie nie znajdują jednoznacznego poparcia w dostępnych nam świadectwach.

I wreszcie sprawa z perspektywy niniejszej pracy szczególnie istotna, dotycząca wzmiankowanych już wielokrotnie związków między orfizmem i pitagoreizmem (a w pewnych wersjach nawet ich utożsamienia bądź mówiąc nieco precyzyjniej, przyjęcia, że orfizm był wytworem pitagoreizmu lub samego Pitagorasa).

W swej pracy *The Religious Thought of the Greeks*<sup>44</sup> Clifford Herschel Moore datuje początki orfizmu na około VI wiek p.n.e. Za centralny mit orfizmu uznaje mit o rozszarpaniu Dionizosa przez Tytanów: wskazuje więc jednoznacznie dionizyjskie pochodzenie orfizmu, choć uznaje w orfizmie część „drugiej fali religii dionizyjskiej”, cechującej się między innymi „uduchowieniem i uszlachetnieniem”<sup>45</sup>. Podkreśla także bliskość orfizmu i pitagoreizmu, nie rozstrzygając wprawdzie ostatecznie kwestii pierwszeństwa któregoś z nurtów, sugeruje jednak, że to orfizm wyprzedzał pitagoreizm, choć nie wyklucza wzajemnej inspiracji<sup>46</sup>.

Bardzo sceptyczne z kolei stanowisko w sprawie orfizmu prezentuje Ivan M. Linforth. Według jego opinii trudno o jednoznaczny sąd, czy możemy mówić o religii orfickiej, rozumianej jako jednolita, zrozumiała instytucja, posiadająca swoje *credo*, swoje obrzędy, kapłanów, wyznawców *etc.*<sup>47</sup> Jego zdaniem, istniejące świadectwa zdają się sugerować jedynie związek Orfeusza z misteriami, związek ten może jednak dotyczyć różnych misterii (np. eleuzyjskich) i wcale nie musi oznaczać, że istniały jakieś specjalne, wyłącznie orfickie misteria<sup>48</sup>. Linforth sugeruje, iż być może, mit Orfeusza „jest wyrazem szczególnego

---

<sup>44</sup> C.H. Moore: *The Religious Thought of the Greeks. From Homer to the Triumph of Christianity*. Oxford 1916.

<sup>45</sup> Ibidem, s. 52.

<sup>46</sup> „Whether Orphism learned from Pythagoras or Pythagoras from Orphism cannot be determined; but it seems probable that Croton was already an Orphic center when about 530 B.C. Pythagoras of Samos after long travels established there an association which combined in a way hitherto unknown religious and philosophic aims. Pythagoras may have attached himself to some group of Orphics already in existence and have inspired it with his political and philosophical interests”. Ibidem, s. 60—61.

<sup>47</sup> „The things associated with the name of Orpheus are so miscellaneous and so disparate that we cannot recognize a comprehensive and unified institution, however loosely organized, with creed, ritual, clergy, and adherents”. I.M. Linforth: *The Arts of Orpheus*. Berkeley 1941, s. 291. W odniesieniu do świadectw Platona i Plutarcha, Linforth stwierdza: „[...] these Orphics of Plato and Plutarch, if we may call them such, lived in the legendary past and are no more than the multiplication of Orpheus' own personality”. Ibidem, s. 282.

<sup>48</sup> „Since Orpheus was the founder of mysteries, any or all mysteries might on occasion be associated with his name”. Ibidem, s. 287.

aspektu religijnego instynktu Greków”<sup>49</sup>. Oznaczałoby to, że „orfizm” jest po prostu jedynie nazwą „tej całej manifestacji religijnego instynktu”<sup>50</sup>, zawierającą w sobie „nie mniej niż całą aktywność ludzi, zajmującą się misteriami religijnymi — ich praktykami, mitami i ich mocą — i spekulacjami nad implikacjami wynikającymi z tej religii, jako dotyczącymi bogów i ludzkich dusz. Posiadając jedność ducha i celu, lecz nie jedność bóstwa, *credo* czy obrzędów, ukazywał się w różnorodnych formach i instytucjach i podlegał modyfikacji z biegiem czasu przez wpływy zarówno greckie, jak i spoza świata greckiego. Lecz na przestrzeni wszelkich zmian i różnorodności Orfeusz trzymał wytrwale swój prymat jako prorok religii”<sup>51</sup>. Opinię swą wzmacnia Linforth, wskazując fakt, że w żadnym świadectwie starożytnym nie pada jakiegokolwiek imię wyznawcy orfizmu<sup>52</sup> (z wyjątkiem postaci mitycznych czy co najmniej półmitycznych, takich jak Orfeusz, Muzajos, Onomakritos, Eumolpos lub Epimenides). Trudne byłoby to do wytłumaczenia, gdyby uznać orfizm za kult w tradycyjnym tego słowa znaczeniu. Nie dziwiłoby natomiast, jeśliby rozumieć orfizm w tak szeroki sposób, jak proponuje właśnie Linforth. W konsekwencji używanie pojęcia „orfik” przez współczesnych badaczy powinno zostać bądź odrzucone, bądź stosowane w jednym, zdaniem Linfortha, dopuszczalny w świetle źródeł szeroki sposób jego rozumienia. Rozumienie to jest jednak tak szerokie i ogólne, że jego przydatność okazuje się niezwykle mała<sup>53</sup>. W konsekwencji przyjęcia takiego punktu widze-

---

<sup>49</sup> „If we look for a wider unity in the things that bore the name of Orpheus we may perhaps find that they are the expression of a particular aspect of the religious instinct among the Greeks”. Ibidem, s. 305.

<sup>50</sup> „This whole manifestation of the religious instinct, in all its breadth and scope, may fairly be called Orphism, if we wish to use the name, because Orpheus was conceived to be its originator and patron”. Ibidem.

<sup>51</sup> „The term may be safely used if it is allowed to be so comprehensive as to include no less than all the activities of men who occupied themselves with the religion of mysteries — their practices, their myths, and their potencies — and with speculation on the implications of this religion as touching the gods and the souls of men. Possessing a unity of spirit and purpose, but no unity of deity, creed, or rites, it shows itself in a multitude of forms and institutions and is modified during the course of time by influences from within the Greek world and from without. But through all the change and variety Orpheus held tenaciously to his primacy as a prophet of religion”. Ibidem, s. 305—306.

<sup>52</sup> „It has been remarked that no ancient author ever calls any man an Orphic”. Ibidem, s. 285.

<sup>53</sup> „Let us suppose, however, for the sake of argument again, that a certain person had been called an Orphic and that no other information had been supplied: what should we know of such a person? We should know that he was a person of religious temperament devoted to ideas and practices of the kind which were attributed to Orpheus; we should not know what rites he used or what manner of life he led, in what mysteries he found religious satisfaction, or what theological doctrines he held to be true. If this is so, it would seem that modern scholars would be well advised, first, to avoid applying the title of Orphic to any person of the ancient world, and, second, if they insist on doing so, to use the term with full understanding that it conveys no precise and definite information and is so vague and general in its meaning that it has little utility”. Ibidem, s. 289.

nia uznaje się, że po pierwsze, zachowana „literatura orficka” jest tworem wyłącznie literackim, po drugie zaś, że powstała w okresie późniejszym, niż głosi tradycja, głównie w dobie hellenizmu<sup>54</sup>. Jednym z elementów wzmacniających sceptycyzm Linfortha są te świadectwa, które stanowią podstawę przypisania autorstwa poematów Orfeusza Pitagorasowi, bądź też innym pitagorejczykom (co można uznać za pewną sugestię dotyczącą roli pitagoreizmu w ukształtowaniu legendy orfickiej)<sup>55</sup>.

W wyraźnej zależności od tez Linfortha (choć nie wyłącznie) pozostaje interpretacja Erica R. Doddsa, autora niezwykle poczytnego dzieła *The Greeks and the Irrational*<sup>56</sup>. Przyjmując tzw. interpretację szamanistyczną, autor stawia tezę, iż „to, czy istniały jakieś poematy orfickie sprzed czasów Pitagorasa, a jeśli tak, to czy nauczały o transmigracji, pozostaje wielką niewiadomą”<sup>57</sup>. W konsekwencji nie rozróżnia „orfickich, jak i wczesnopitagorejskich wierzeń na temat duszy”<sup>58</sup>.

Zdecydowanie odmienne stanowisko zajmuje William Keith Chambers Guthrie. Uznaje on orfizm nie za odrębną religię w sensie posiadania „własnego” boga czy całkowicie odmienną od innych kultów, lecz raczej za „szczególną prezentację lub modyfikację religii”, której istotnym elementem było „orfickie

<sup>54</sup> Stanowisko takie prezentuje między innymi U. von Wilamowitz-Moellendorf w pracy *Der Glaube der Hellenen*. Berlin 1932.

<sup>55</sup> „An author was found for some of the Orphic poems by Ion of Chios, who said that Pythagoras himself had published some of his poetry under the name of Orpheus. Epigenes stated positively that the Εἰς Ἄδου κατάβασις and the Ἱερὸς λόγος were by the Pythagorean Cercops, the Πέπλος and the Φυσικά by Brontinus, who is also known to have been a Pythagorean. We do not know what a reason the critics had for asserting that the Orphic poems were spurious, and we can only guess that there was something in their subject matter which argued a late date. It may have been precisely because they contained ideas which were regarded as Pythagorean. [...] Who, then, did compose them, and why were they represented as the work of Orpheus? The evidence offers no answer to the second question, and no convincing answer to the first. [...] But it may be remarked here if there had been a recognized Orphic religion of which the Orphic poems were the sacred scriptures, the critics who said that Orpheus himself was not the author would certainly have attributed their composition to adherents of that religion, to »Orphics« in general or to particular Orphics whom they could name, and not to men who are known to have been Pythagoreans”. I.M. Linforth: *The Arts of Orpheus...*, s. 168—169.

<sup>56</sup> E.R. Dodds: *The Greeks and the Irrational*. Berkeley and Los Angeles 1951. Wydanie polskie: *Grecy i irracjonalność*. Tłum. J. Partyka. Bydgoszcz 2002. Spośród tych, którzy wywarli największy wpływ na jego poglądy w kwestii orfizmu, wymienia Dodds U. von Wilamowitza, H.W. Thomasa, A.J. Festugièrę a i dodaje: „[...] z niemalym udziałem wybitnego naukowca z Uniwersytetu w Kalifornii, profesora Linfortha”. Ibidem, s. 129.

<sup>57</sup> Ibidem, s. 132—133.

<sup>58</sup> Ibidem. Stwierdza także: „[...] ostateczna suma [wiedzy o orfizmie — P.Ś.] nie jest zbyt duża i nie daje mi żadnej pewnej podstawy do rozróżnienia psychologii »orfickiej« od »pitagorejskiej«, ponieważ również o pitagorejczykach mówiono, że unikali spożywania mięsa, praktykowali *katharsis* i postrzegali ciało jako więzienie, a sam Pitagoras, jak mogliśmy zauważyć, doświadczył transmigracji”. Ibidem.



życie”<sup>59</sup>. Jednocześnie wykazuje Guthrie, że „Orfizm zawsze był literaturą, po pierwsze i głównie. Różnica między literaturą a kultem jest użyteczna na wiele sposobów, lecz nie może czynić nas ślepymi na fakt, że oryginalna, żywa religia może równie dobrze być ufundowana na zbiorze świętych pism, jak bez wątpienia było z orfizmem”<sup>60</sup>. Przyjmuje również zdecydowanie starsze pochodzenie wierzeń orfickich, niż czynił do Linforth, uznaje też kult Dionizosa za istotny element orfizmu (choć zarazem podkreśla zreformowanie tego kultu przez Orfeusza)<sup>61</sup>. W odniesieniu do związków z pitagoreizmem przyjmuje Guthrie pierwotność koncepcji orfickich, które następnie przejmie pitagoreizm i wkomponuje we własną doktrynę<sup>62</sup>.

Inni badacze dostrzegają z kolei nierozzerwalność literatury orfickiej z orfickimi misteriami. Punktem wyjścia tych misteriów czynią kult dionizyjski. Jak stwierdza Karl Kerényi, „tak złożony wytwór ścisłej wewnętrznej logiki, którym była tajemna dionizyjska ceremonia ofiarna, jest faktem o zasadniczym znaczeniu w dziejach greckiej religii. Dał on początek rozmaitym nurtom rozwojowym o szerokim zasięgu. Należała do nich orfika w formie nadanej jej przez Onoma-

---

<sup>59</sup> „Orpheus, whatever may have been his origin, appears in history as a human prophet and teacher, whose doctrine was embodied in a collection of writings. He did not have a new and entirely distinct species of religion to offer, but a particular presentation or modification of religion. Those who found it congenial might take him for their prophet, live the Orphic life and call themselves Orphic. Their rites would become *Orphica*, and a new spirit would be infused into their religion; but they would not be called upon to worship a different god or to worship their own in a way that was always obviously different”. W.K.C. Guthrie: *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*. New Jersey 1993 (1. wydanie — London 1952), s. 9.

<sup>60</sup> „Orphism always was a literature, first and foremost. The distinction between literature and cult is a useful one in many ways, but it must not blind us to the fact that a genuine living religion may well be founded on a collection of sacred writings, as Orphism undoubtedly was”. Ibidem, s. 10.

<sup>61</sup> „To the question »who was the god of the Orphic religion?« there can be but one answer — Dionysos. Orpheus was a religious founder, and the religion he founded was a species of the Bacchic. [...] If he preached the religion of Dionysos he at the same time reformed it”. Ibidem, s. 41—42.

<sup>62</sup> „After what has been said, the difficulty of deciding whether Orphism or Pythagoreanism came first needs no further emphasis. It nevertheless seems most likely from the character of the two systems, and in particular from the fact that Pythagoreanism takes up Orphism into itself but has as well an intellectual system to reinforce it, that Orphic dogma was already formulated, at least in its main outlines, when Pythagoras founded his brotherhood. Those who formulated it were themselves no thoughtless primitive minds. They were consciously trying to solve the same problem as Pythagoras — the generation of the many out of the One. But to the present writer at least the most natural assumption seems to be that Pythagoras had the mythological solution before him, and, realizing its religious value but impressed by the claims of the intellect as well, evolved as a complementary scheme his mathematical conception of reality. The two are nearer together than they seem at first sight, and although the one may be a little in advance of the other, they belong undoubtedly to the same mental age — the age of the first stirrings of intellectual curiosity about the origins and nature of the universe”. Ibidem, s. 220—221.

kritosa”<sup>63</sup>. Podkreśla także Kerényi związki między orfizmem i pitagoreizmem, wyprowadzając ten drugi z pierwszego (Pitagoras byłby w pewnym sensie tym, który dokonał syntezy orfizmu i badań matematycznych)<sup>64</sup>.

Stanowisko Kerényiego do pewnego stopnia koresponduje z ujęciem Martina P. Nilssona, wybitnego szwedzkiego badacza religii starożytnej Grecji. Ujmuje on orfizm jako syntezę trackiego, omofagicznego kultu dionizyjskiego z pochodzącym z Krety kultem „Boskiego Dziecięcia”<sup>65</sup>. Sugeruje jednocześnie, że orfizm mógł łączyć w sobie więcej religijnych źródeł, formując je w jeden system<sup>66</sup>. Istotą orfickich misterii jest, według Nilssona, „wyzwolenie człowieka z wrodzonej występności”, osiąganego dzięki oczyszczeniom i ascezie<sup>67</sup>. Podkreśla także Nilsson pokrewieństwo między orfizmem i pitagoreizmem, wskazując jednak szerszy kontekst tych zbieżności, dotyczący między innymi związku pitagoreizmu z misteriami delfickimi<sup>68</sup>.

<sup>63</sup> K. Kerényi: *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*. Tłum. I. Kania. Kraków 1997, s. 221.

<sup>64</sup> K. Kerényi: *Pythagoras und Orpheus. Präludien zu Einer Zukünftigen Geschichte der Orphik und des Pythagoreismus*. Amsterdam 1940. (3. wydanie — Zürich 1950). Zob. J. Gajda: *Pitagorejczycy...*, s. 14.

<sup>65</sup> „The myth of Dionysos and the Titans appears to be founded on a combination of the Thracian rite of the *omophagia* and the conception of the Divine Child”. M.P. Nilsson: *The Minoan-Mycenaean Religion and Its Survival in Greek Religion*. Lund 1968, s. 581.

<sup>66</sup> „The origin and the early development of Orphism are hidden in a cloud, which owing to the nature of our sources will never be wholly dispersed; but one thing is clear, that Orphism combined elements from various and different religious sources into one system”. Ibidem, s. 580.

<sup>67</sup> „Hence it is the duty of man and the aim of the Orphic mysteries to free man from his innate viciousness, and this is attained by purifications and ascetism, which are prominent features of the Orphic ritual”. Ibidem, s. 581.

<sup>68</sup> „The Pythagoreans knew themselves to be something more than others and, therefore, shut themselves off from the surrounding world. They show close affinity to the Orphics but their connexions with Delphi were also quite plain to antiquity. »Pythagoras« means »mouthpiece of Delphi«; it sounds like a *nom de guerre*”. M.P. Nilsson: *A History of Greek Religion*. Transl. F.J. Fielden. Oxford 1925, s. 201—202. Dodaje również: „This law of retribution may have sufficed for the people and indeed also for the simpler souls among the Orphics themselves, but Orphicism taught something more, the transmigration of souls, its most obvious point of resemblance to the doctrines of the Pythagoreans”. Ibidem, s. 221; „The circle of births is not eternal; there is an end when the righteous have been tested sufficiently and pass into eternal bliss. This is doubtless in fact a compromise between the doctrine of soul-migration and the idea of the kingdom of the blest, but the content and depth of the conception are in no way diminished by the fact. This doctrine forms the very summit of Orphicism, man’s final liberation from his Titanic inheritance by means of the observation of strict purity. Therein lay the higher meaning of the purifications and the asceticism to which the Orphics submitted; like the Pythagoreans they extended their asceticism to the abstention from animal food”. Ibidem, s. 222; „There is a rich Orphic literature which is ascribed to the sixth century, but extremely little of it has been preserved. Among the poets several take the name of Orpheus. Most of them belong to Sicily and Greater Greece. These lands too were for long a centre of Orphicism, and therein is shown the relationship of Orphicism to the doctrines of Pythagoras. A Pythagorean also, Kerkops, is mentioned among the authors of Orphic poems”. Ibidem, s. 214.

Jeszcze inne stanowisko, choć zbliżone do poprzedniego, prezentuje Adam Krokiewicz. Podając w wątpliwość pierwotność misterii orfickich wobec literatury orfickiej<sup>69</sup>, konkluduje: „[...] nie pozostaje nic innego niż odrzucić powyższe założenie jako fałszywe i powiedzieć, że nie misteria orfickie zrodziły orficką literaturę, lecz wprost przeciwnie, orficka literatura zrodziła misteria orfickie. To powiedzenie wygląda na pierwszy rzut oka paradoksalnie, ale tylko dlatego, że jesteśmy przyzwyczajeni uważać misteria za główną, a literaturę za wtórną postać orficyzmu. Po chwili zastanowienia jednak widzimy jasno, że ona nie tylko nie przeczy tradycji starożytnej, ale nawet znajduje w niej dość mocne uzasadnienie. Więć wiemy na przykład, że Platon opowiadał w *Rzeczypospolitej* o współczesnych mu guślarzach, jak nachodzili domy bogatych obywateli i powołując się na księgi Orfeusza i Muzajosa, oczyszczali »winnych« i zabezpieczali ich od kar za życia i po śmierci<sup>70</sup>. Sądzę, że podobnie postępowali pierwotni założyciele gmin orfickich w Italii, w Grecji macierzystej i w Małej Azji, oczywiście z tym zastrzeżeniem, że mieli daleko szlachetniejsze cele i daleko większe zdolności. Pierwsze misteria orfickie powstały według wszelkiego prawdopodobieństwa w oparciu o istniejącą już wtedy literaturę orficką. Ta literatura mogła być nikła, ale musiała istnieć przed właściwymi misteriami, innymi słowy, musiała mieć »świecki« charakter, ponieważ inaczej trudno pojąć, jakim cudem powstała późniejsza, ogromna i dla wszystkich dostępna literatura orficka. Nie przeczę, że wśród późniejszych pieśniarzy orfickich mogli być »wtajemniczeni«, że mogli się wydatnie przyczynić do wzrostu literatury i rozbudowania orficyzmu, twierdząc jednak, że musieli mieć jakiś wzór »świecki« i bardzo sobie bliski, bo bez niego nie byłiby chyba przezwyciężali obowiązującego ich »milczenia«<sup>71</sup>. Niezależnie od różnic w genezie orfickich misterii Krokiewicz dostrzega ich istotę również w reformie kultu dionizyjskiego, która najogólniej rzecz ujmując, polega na połączeniu kultu Dionizosa z kultem Apollona<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> „W kołach uczonych zakłada się milcząco, że literaturę orficką zrodziły orfickie misteria. W takim jednak razie nasuwa się pytanie, co było ich fundamentem, zanim ona powstała. Trudno następnie przypuścić, by orficy rozczytali swe święte i »niewypowiedziane« tajemnice w poematach, które sprzedawano i prawdopodobnie recytowano publicznie i które były dostępne dla każdego na równi z poematami Homera lub Hezjoda. Można zrozumieć, że Wilamowitz wołał w tych warunkach uznać, jak już wspominałem, orficyzm helleński za wymysł późniejszych czasów. Z drugiej strony świadectwa starożytne, dotyczące helleńskiego orficyzmu, są tak liczne i poważne, że musimy się z nimi liczyć”. A. K r o k i e w i c z: *Studia orfickie*. W: I d e m: *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa 2000, s. 55.

<sup>70</sup> βιβλίων δὲ ὅμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφείως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὡς φασί, καθ’ ὡς θυηπολοῦσιν, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσίων καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ὡς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεῖνὰ περιμένει. Platon: *Państwo*, 364 e 3—365 a 3.

<sup>71</sup> A. K r o k i e w i c z: *Studia orfickie...*, s. 55—56.

<sup>72</sup> Ibidem, s. 76—77.

Przyjrzyjmy się z kolei stanowisku Wernera Burkerta<sup>73</sup>. Za najistotniejsze kontrowersje dotyczące orfizmu uznaje on ustalenie, czy możemy uznać go za jednolity ruch duchowy, czerpiący bądź to z antropogenicznego mitu dionizyjskiego, bądź to z nauki o nieśmiertelności i transmigracji dusz<sup>74</sup>. Burkert zajmuje dość ostrożne stanowisko w sprawie mitu o rozszarpaniu Dionizosa, podkreślając, że nie ma bezdyskusyjnych dowodów istnienia tego mitu przed epoką przedhellenistyczną (choć można mówić o pewnych świadectwach pośrednich)<sup>75</sup>, niemniej skłania się ku przyjęciu tezy, że mit o Dionizosie-Zagreusie stanowił ważny element orfizmu. Wskazuje też relację między orfizmem i pitagoreizmem, nie tylko nie utożsamiając tych nurtów, lecz dostrzegając nawet, że względu na zbliżoną doktrynę metempsychozy, swoistą między nimi rywalizację<sup>76</sup>.

Z kolei Jean-Pierre Vernant uznaje, że choć „ruch ten, w swych rozmaitych postaciach, należy zasadniczo do epoki późnego hellenizmu, kiedy to zyskał większą doniosłość”, to „jednak niedawne odkrycia potwierdzają coraz mocniej opinie tych historyków, którzy przekonani są, że trzeba sytuować go w epoce klasycznej”<sup>77</sup>. W odniesieniu do mitu o rozszarpaniu Dionizosa stwierdza natomiast, że znajduje on poświadczenie „wprawdzie dopiero w epoce hellenistycznej”, ale jest obecny „w postaci aluzji już u Pindara, Herodota i Platona”<sup>78</sup>.

Nawiązuje do wspomnianej już interpretacji szamanistycznej Martin L. West w swej pracy *The Orphic Poems*<sup>79</sup>. W świetle tej interpretacji właściwego znaczenia nabiera, zdaniem Westa, mit o Dionizosie, który możemy odczytywać jako element szamańskiej inicjacji<sup>80</sup>. Podkreślić trzeba także sam tytuł pracy,

<sup>73</sup> W. Burkert: *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart 1977.

<sup>74</sup> Ibidem, s. 297. Przyjmuje zarazem, że w świetle odkryć archeologicznych, takich jak „złote liście pamięci”, Papiirus z Derveni czy płytki z Olbii, rodowód orfizmu sięga co najmniej V wieku p.n.e. Ibidem, s. 296.

<sup>75</sup> Ibidem, s. 298.

<sup>76</sup> „The apparently rival traditions of the Orphic and Pythagorean doctrines of metempsychosis are seen to coincide, when Pythagoreans from southern Italy, including Pythagoras himself, are mentioned along with Onomacritus as the true authors of Orphic poems. Admittedly, this is overlapping rather than identification. Bacchic, Orphic, and Pythagorean are circles each of which has its own centre, and while these circles have areas that coincide, each preserves its own special sphere. [...] Orphic and Bacchic coincide in their concern for burial and the afterlife and probably also in the special myth of Dionysos Zagreus, while Orphic and Pythagorean coincide in the doctrine of metempsychosis and asceticism”. Ibidem, s. 299–300.

<sup>77</sup> J.-P. Vernant: *Mit i religia w Grecji starożytnej*. Tłum. K. Środa. Warszawa 1998, s. 92–93.

<sup>78</sup> Ibidem, s. 94.

<sup>79</sup> M.L. West: *The Orphic Poems*. Oxford 1983.

<sup>80</sup> „A full exploration of shamanistic elements in Greek culture would require a chapter to itself, if not a book. But these sketchy hints may suffice to indicate a pattern: relics of a prehistoric shamanism brought down from Thrace to northern, central, and western Greece, and a later current of influence from eastern Thrace and Scythia affecting Ionia and the northern colonies. Within this pattern we may accommodate the Orphic myth about Dionysus. What the myth itself suggests is

gdyż jak stwierdza sam autor, mówić można o literaturze orfickiej, ale nie o orfizmie czy o orfikach. Uznaje on, powołując się na Wilamowitza i Linfortha, że „orfizm” był zjawiskiem różnorodnym, które jednoczyło jedynie imię Orfeusza. Można wprawdzie, w świetle odkryć archeologicznych, mówić o konkretnych społecznościach orfickich, nieuprawnione jest jednak używanie tego pojęcia w znaczeniu ogólnym, czyli na oznaczenie konkretnego, jednolitego nurtu religijnego<sup>81</sup>. Wykazuje także West związki między orfizmem i pitagoreizmem, daleki jest wszakże od ich utożsamiania<sup>82</sup>.

Najogólniej rzecz ujmując, uznaniu zasadności historyczności misteriów orfickich towarzyszy nierozdzielne ich traktowanie z literaturą orficką, a zarazem uznanie starożytności zjawiska. Z kolei odrzucenie misteriów orfickich wiąże się ze sprowadzeniem orfizmu wyłącznie do nurtu intelektualnego namysłu nad boskością oraz duchowością „kosmosu” i człowieka, rozumienie go zaś jako nurtu religijnego ma rodowód późniejszy (hellenistyczny) i jego celem jest zarówno w hellenizmie, jak i później wzmocnienie swą rzekomą starożytnością religijnego wymiaru myśli greckiej (w czym celowaliby rzekomo zwłaszcza filozofowie neoplatonicy). Które stanowisko jest zasadniejsze? Jednoznaczne rozstrzygnięcie tego sporu wydaje się wprawdzie niemożliwe, jednakże w świetle badań nad znaleziskami z Włoch i Krety, tzw. złotymi tabliczkami, a także nad znalezionym pod Salonikami zwojem z Derveni czy „graffiti” z Olbii<sup>83</sup>, postawić można dwie zasadnicze tezy:

---

a ritual of initiation into a society — presumably a Bacchic society — which has taken on, at least at the mythical level, the special form of the shaman's initiation”. Ibidem, s. 150.

<sup>81</sup> Ibidem, s. 2—3, gdzie między innymi konkluduje: „[...] it is legitimate to talk about these Olbian or Tarentine Orphics, or any other specific group of Orphics that we can identify, but not to talk about »the Orphics« in general. As for »Orphism«, the only definite meaning that can be given to the term is »the fashion for claiming Orpheus as an authority«. The history of Orphism is the history of that fashion”.

<sup>82</sup> „The »Pythagorean« poets who augmented the Orphic corpus were just one group, and not necessarily a closely unified group. So far as we can judge, their interests lay neither in mathematics nor in superstitious rules of deportment, but in picturesque metaphysics and eschatology”. Ibidem, s. 15.

<sup>83</sup> „Graffiti z Olbii najprawdopodobniej odnosi się do *orphikoi* — zapewne w znaczeniu jakiejś »wspólnoty« z V wieku przed Chr.” W. Burkert: *Starożytne kultury misteryjne*. Wstęp, przekład i opracowanie K. Bielański. Bydgoszcz 2001, s. 104. Odnośnie do graffiti z Olbii zob. np. L. Zhmud: *Orphism and graffiti from Olbia*. „Hermes” 1992, nr 120, s. 159—168. Na temat „tabliczek pamięci” zob. R. Janko: *Forgetfulness in the Golden Tablets of Memory*. „Classical Quarterly” 1984, nr 34, s. 89—100. Bardzo bogata literatura poświęcona jest papirusowi z Derveni. Zob. szczególnie Idem: *The Derveni Papyrus: An Interim Text*. „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 2002, Nr. 141, s. 1—62; Idem: *The Derveni Papyrus. (Diagoras of Melos. Apopyrgizontes logoi?): A New Translation*. „Classical Philology” 2001, nr 96, s. 1—32; *Studies on the Derveni Papyrus*. Eds. A. Laks, G.W. Most. Oxford 1997; G. Betegh: *The Derveni Papyrus*. Cambridge 2004. Godną wskazania jest również polska translacja papirusu: K. Kulig: *Papirus z Derveni (przekład)*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2005, nr 3 [38], s. 5—17.

1. Zjawisko określane w historii, historii religii i historii idei jako orfizm ma rodowód przedhellenistyczny, jako że najstarsze z tabliczek datowane są na około IV, a nawet V wiek p.n.e.<sup>84</sup>

2. Zjawisko to było czymś więcej niż jedynie nurtem intelektualnego namysłu nad boskością, towarzyszyły mu bowiem przynajmniej pewne religijne rytuały, których element stanowiły owe „złote tabliczki”.

Podobnie jak w odniesieniu do problematyki związanej z literaturą pitagorejską, tak i w stosunku do źródeł orfickich, do których autor będzie się w niniejszej pracy odwoływał, szczegółowo do tego zagadnienia powrócimy w *Uwagach wstępnych* do poszczególnych części. Zwróćmy w tym miejscu uwagę na jeden zasadniczy problem związany z literaturą orficką. Znaczna bowiem część przekazów pochodzi ze źródeł neoplatonickich (Olympiodoros, Damaskios, Proklos). Nasuwa się zatem pytanie: w jakim stopniu możemy ufać tym przekazom i traktować je jako przydatne w odtwarzaniu koncepcji orfickich? Odpowiedź na to pytanie nie może być, oczywiście, ani jednoznaczna, ani definitywna. Wiele elementów tych przekazów nosi ewidentne ślady nadinterpretacji z perspektywy filozofii neoplatonickiej. Ale konfrontując te przekazy ze skąpych materiałami archeologicznymi, czy też z przekazami platońskimi, nie sposób wszakże nie odnieść wrażenia, że pozostajemy *de facto* w kręgu tych samych idei, szczególnie z perspektywy koncepcji człowieka, jego duszy i eschatologii. Wydaje się zatem, że odrzucenie tych przekazów byłoby równie niewłaściwe, jak ich bezkrytyczne przyjęcie. Ponadto mamy chyba w tym przypadku do czynienia ze zjawiskiem nieco zbliżonym do tego, które dotyczyło apokryfów pitagorejskich i ich autentyczności. Już Platonskie świadectwa poświęcone orfizmowi można uznać za próbę oddania treści nauki orfickiej za pomocą języka i systemu my-

---

<sup>84</sup> Odnosnie do zwoju z Derveni piszą Kirk, Raven i Schofield, że „częściowo spalony nad grobem około 330 r. przed Chrystusem, zwój zawiera alegoryczny komentarz do teogonii kilkakrotnie przypisywanej Orfeuszowi. Autor znał teorie Anaksagorasa oraz Diogenesa z Apollonii. Według Burkerta jest bardzo mało prawdopodobne, by komentarz powstał po 400 r. przed Chrystusem, gdyż w zachowanym tekście nie widać żadnych śladów wpływów filozofii Platona lub Arystotelesa. Znaczyłoby to, że orficka teogonia [...] pochodzi z V, a może nawet VI w. przed Chrystusem. Kilka przytoczonych wersów można znaleźć w tym samym lub prawie identycznym brzmieniu w późnej kompilacji, tak zwanych »hymnach orfickich«. Nie zmienia to faktu, że wiele materiału z hymnów pochodzi z czasów hellenistycznych lub grecko-rzymskich, ale widać, że początki wierzeń, które można nazwać specyficznie orfickimi, spisanych w świętych poematach, sięgają czasów o wiele dawniejszych, niż dopuściliby Wilamowitz lub Linforth”. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 46–47. Według najnowszych ustaleń data powstania papirusu przypada na około 340–320 rok p.n.e. — zob. M.S. Fung h i: *The Derveni Papyrus*. In: *Studies on the Derveni Papyrus...*, s. 26. Nie oznacza to jednak, że idee zawarte w papirusie nie mogą być starsze. Istnieją wspólne wątki między koncepcjami z papirusa (odwołującymi się do starszych pism orfickich) i filozofią Heraklita, co prowadzi niektórych do wniosku, że „Heraclitus adopts and adapts many of these writings for his own purposes”. D. S i d e r: *Heraclitus in the Derveni Papyrus*. In: *Studies on the Derveni Papyrus...*, s. 147.

ślenia filozoficznego. Prawdopodobne jest zatem i to, że z podobnym przypadkiem stykamy się przy świadectwach neoplatońskich.

Odrębnym zagadnieniem jest relacja między orfizmem a pitagoreizmem. Autor, co niejako wynika z samego tytułu i celu pracy, idzie tu tropem w polskiej literaturze już wskazanym; tym mianowicie, że „badania nad genezą pitagorejskiej koncepcji *archai* — zasad, odmiennych od zasad jońskich filozofów natury, które zdeterminowały nowe postrzegania świata i natury, pozwalają stwierdzić, iż jednym ze źródeł filozofii pitagorejskiej było dążenie do racjonalizowania założeń i zasad religii orfickiej. Orfizm jako religia monoteistyczna, przyjmująca preegzystencję i postegzystencję duszy, obiecująca człowiekowi życie wieczne i szczęśliwe jako nagrodę za życie cnotliwe i bogobojne, ofiarująca człowiekowi żyjącemu w strachu przed okrutnymi bogami olimpijskiego Panteonu możliwość osobistego kontaktu z Bogiem dobrym i sprawiedliwym, niósł ludziom nadzieję, jakiej nie mogła im dać teologia polityczna ani teologia poetów. Lecz jednocześnie filozofia, krocząca już od czasów oświecenia jońskiego drogą »od mitu do Logosu«, nie mogła przyjąć prawd przekazywanych drogą wtajemniczenia wybranym, prawd przekazywanych językiem symboli i alegorii. Wspólnota mędrców pitagorejskich podjęła zatem zadanie przełożenia orfickich *hieroi logoi* na język ukształtowanych już przez filozofię jońską pojęć filozoficznych. [...] Filozoficzna teologia jońska stała się zatem dla pitagorejczyków narzędziem przełożenia tej postaci teologii poetów, jaką była misteryjna teologia orficka ze swymi *Świętymi księgami*, na teologię filozoficzną”<sup>85</sup>.

---

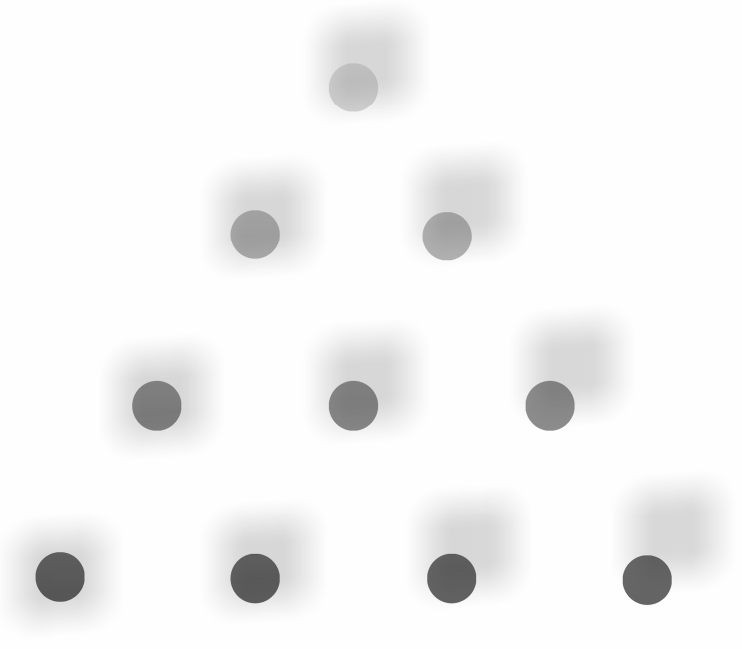
<sup>85</sup> J. Gajda-Krynicka: „*Timajos*” pitagorejski. *Koncepcja Demiurga w filozofii pitagorejskiej*. W: *Kolokwia Platońskie. ΤΙΜΑΙΟΣ*. Red. A. Olejarczyk i M. Manikowski. Wrocław 2004, s. 18—19.





Część pierwsza

# Kosmogoniczno-teogoniczne i misteryjne aspekty orfizmu





## Uwagi wstępne

Orfizm stanowi jeden z najbardziej tajemniczych, a zarazem najistotniejszych nurtów refleksji starożytnej Grecji. Z jednej strony formułowanie jednoznacznych, pewnych opinii dotyczących jego koncepcji napotyka poważną trudność związaną z brakami źródłowymi. W znacznej bowiem mierze dostępne materiały dotyczące orfizmu nie pochodzą od samych orfików. Co więcej, spora ich część, przede wszystkim relacje neopłatońskie, budzi poważne wątpliwości co do autentyczności zawartych w nich przekazów. Część badaczy jest zatem zdania, że w świetle źródeł, którymi dysponujemy, rekonstrukcja całej doktryny orfizmu okazuje się przedsięwzięciem nierealnym. Z drugiej jednak strony stanowisko takie wydaje się niezadowolające. Jego zwolennicy bowiem przedkładają ścisłość historyczną nad analizę problemową. Otóż jeśli by nawet przyjąć, że np. relacje platońskie i neopłatońskie opierają się w opisie i analizie koncepcji orfickich na własnych systemach filozoficznych (co, *nota bene*, w odniesieniu do poprzedników czynić zdają się **wszyscy** filozofowie), to już sam fakt, że właśnie przedstawiciele tych nurtów próbują ustalić swoje koncepcje z orfickimi, jest ważnym świadectwem i pewnego rodzaju tropem w problemowo potraktowanej historii idei. Nie kwestionując ważności analiz dotyczących np. terminologii czy pojęć używanych w poszczególnych nurtach i dla nich charakterystycznych, autor za istotniejsze uznaje jednak identyfikacje zasadniczych idei. Jeśli do naświetlenia tego zagadnienia mogą się okazać przydatne również te przypadki, kiedy autorzy używają własnych koncepcji, dokonując nie tylko prostego przekazu, ale zarazem pewnej interpretacji, to koniecznym wydaje się jak najpełniejsze z nich korzystanie. Oczywiście, należy być bezustannie świadomym faktu, że ma się do czynienia z interpretacjami, starać się oddzielić np. aparat pojęciowy od zasadniczych idei. Odrzucenie jednak tego rodzaju

świadczeń byłoby dla istoty analizy z całą pewnością szkodliwe. Zrozumienie bowiem istoty refleksji orfickiej wydaje się niezbędne do zgłębienia zarówno tego, o czym napisano we *Wstępie*, czyli pitagoreizmu, jak i Parmenidesa i eleatyzmu, Platona i platonizmu oraz neoplatonizmu, a także filozofii Heraklita oraz stoicyzmu. Można chyba zaryzykować tezę, że zrozumienie refleksji orfickiej jest po prostu konieczne dla zrozumienia **całej** filozofii greckiej. Oto zatem mamy swoiste sprzężenie zwrotne: zrozumienie filozofii wymaga poznania myślowego kontekstu przedfilozoficznego, w tym przypadku refleksji orfickiej. Jednak zrozumienie tego kontekstu oznacza odniesienia do interpretacji filozoficznej, aby po oczyszczeniu jej z aparatu pojęciowego postarać się uchwycić ukrytą za baśniową formą mitu ideę. Rodzi się, oczywiście, pytanie, co stanowić winno punkt wyjścia: czy mit, czy filozofia. Chronologicznie rzecz ujmując, musi to być mit. Jak jednak zastosować aparaturę filozoficzną do analizy czegoś, co stanowi kontekst zrodzenia się owej aparatury? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że zawsze w sposób nieuchronny wpadniemy tu w *circulus vitiosus*. Przyjmując jednak, że rozumowanie filozoficzne w starożytnej Grecji stanowi kontynuację refleksji przedfilozoficznej, rozwinięcie z zastosowaniem precyzyjnej aparatury pojęciowo-definitywnej głównych idei owej refleksji, to sposób na uniknięcie wspomnianego *circuli vitiosi* polegałby na identyfikacji fundamentalnych pytań, które stawia sobie grecka refleksja, a następnie na ustaleniu oferowanych przez refleksję przedfilozoficzną, w naszym przypadku w wersji orfickiej, odpowiedzi na te pytania, już z użyciem wspomnianej aparatury filozoficznej. Postaramy się zatem dokonać króciutkiej charakterystyki greckiej umysłowości.

Punktem wyjścia jest poznanie rzeczywistości, czyli tego, co jest (a zarazem jakim jest). To, co jest, jawi się jako **całość-jedność**. Nie oznacza to jednak, że Grek nie dostrzega **wielości** — wprost przeciwnie, **całość-jedność** nie jest tożsama z **jednorodnością**, lecz właśnie **całością-jednością wielości**. Pozwala to z jednej strony na wyodrębnianie różnych aspektów rzeczywistości, z drugiej zaś — na podporządkowanie wielu aspektów tym samym zasadom. Z perspektywy człowieka jako podmiotu tego poznania fundamentalnymi aspektami są:

- 1) *kosmos*, jako kontekst ludzkiego życia,
- 2) samo ludzkie życie.

Na pierwszy rzut oka hierarchia między tymi aspektami wydaje się oczywista: *kosmos* wyprzedza człowieka, a zatem refleksja nad nim wyprzedza refleksję nad człowiekiem. W rzeczywistości relacja jest bardziej złożona. Wprawdzie rzeczywistość kosmologia wyprzedza antropologię, jednakże skoro człowiek stanowi integralny element „kosmosu”, a zarazem element, którego poznanie, czy w zasadzie autopoznanie, jest podmiotowi najłatwiej dostępne, to nierzadko fundamentalny instrument poznawczy stanowi antropologia, której tezy są następnie uogólniane do poziomu kosmologicznego. Powstaje w efekcie konstrukcja, w której poszczególne poziomy są ściśle z sobą powiązane, podporządko-

wane tym samym zasadom. Najistotniejszym zatem problemem refleksji greckiej jest zrozumienie, na czym wspiera się **całość-jedność wielości**, czyli zrozumienie zasad całości (zarówno „kosmosu”, jak i ludzkiej egzystencji). Temu jest też podporządkowana konstrukcja niniejszej pracy.

Cała nasza wiedza dotycząca orfizmu pozwala na wyodrębnienie dwóch zasadniczych, ściśle wprawdzie z sobą powiązanych, niemniej dających się rozgraniczyć aspektów refleksji: po pierwsze, kosmogonii i teogonii; po drugie, szeroko rozumianej problematyki człowieka — pochodzenia i istoty człowieka, stosunku człowieka do sfery boskiej (zagadnienie rytuałów i misterii orfickich), problematyki etycznej oraz związanej z nią kwestii państwa i władzy. Problematyka kosmogoniczno-teogoniczna odgrywa rolę aspektu ontologicznego w filozofii. Stanowi ona niejako fundament pozostałych ustaleń. Rozpocznijmy zatem analizę orfizmu od tej właśnie kwestii, przechodząc następnie do problematyki misterii orfickich.

Parę zdań na temat źródłowej podstawy prezentacji wspomnianych wcześniej zagadnień. W odniesieniu do aspektu kosmogoniczno-teogonicznego podstawę stanowią przekazy neoplatońskie: Damaskiosa *De principiis*, Proklosa *In Platonis Timaeum commentaria*, Olympiodorosa *In Platonis Phaedonem commentaria* (fragmenty te wchodzi w skład fundamentalnego opracowania testimoniów i fragmentów orfickich *Orphicorum Fragmenta*. Ed. O. Kern. Dublin—Zürich 1972). Istotnym elementem jest również teogonia zawarta na zwoju, znalezionym pod Salonikami, tzw. papirusie z Derveni. Autor odwołał się także do świadectwa Empedoklesa, Arystofanesa z *Ptaków*, do tzw. *Hymnów orfickich* oraz świadectwa Eurypidesa z *Kreteńczyków*.

Z kolei w przypadku problematyki misterii orfickich podstawę odniesień stanowiły świadectwa archeologiczne: „złote tabliczki” („liście pamięci”), kościane płytki z Olbii i ponownie papirus z Derveni, w którego kontekście odwołano się również do żydowskich *Testamentów Orfeusza*. W kwestii związków między misteriami orfickimi oraz misteriami eleuzyjskimi i kultem apollońskim odwoływano się do świadectw Eurypidesa (*Resos*, *Bachantki*), Klemensa Aleksandryjskiego (*Protrepticus*), Damaskiosa (*De principiis*), Athenajosa (*Deipnosophistae*), Hyginusa (*Fabulae*), Justyna Martyra (*Cohortatio ad gentiles*).

Zasadnicza rola przypada więc dwóm grupom źródeł: po pierwsze, świadectwom archeologicznym, których związki z orfizmem nie podlegają wątpliwości; po drugie zaś — przekazom neoplatońskim, których autentyczność budzi poważne wątpliwości. Autor żywi jednak przekonanie, że analiza świadectw zawartych w „złotych liściach”, płytkach z Olbii czy papirusie z Derveni pozwala na częściową weryfikację przekazów późniejszych. W świetle „danych” z materiałów archeologicznych zasadnym wydaje się wiązanie z orfizmem następujących koncepcji:

- 1) kultu dionizyjskiego (płytki z Olbii, „złote liście”);
- 2) cyklu wcieleń („liść” z Thurioi, płytki z Olbii);

3) uznania duszy za element boski (a niewykluczone, że dionizyjski — „liść” z Hipponion — „ród niebiański”, a zwłaszcza z Thurioi — „czysta dusza” z rodu „szczęśliwych bogów”).

Takie podejście pozwala również na dopuszczenie koncepcji antropogenicznej, wyrażonej w micie o Tytanach („liść” z Thurioi — nawiązanie do Mojry i spalenia Tytanów piorunem przez Zeusa), która mogłaby stanowić uzupełnienie teogonii z Derveni. Z tej perspektywy przyjęcie świadectw neoplatońskich, które wszak zawierają te elementy, wydaje się dopuszczalne. Domniemywać można, że tradycja kosmogonii, teogonii, antropogonii i eschatologii orfickiej była żywa, prawdopodobne jest zatem, że autorzy neoplatońscy do tej tradycji się odnoszą. Nie ulega wprawdzie wątpliwości, że wzbogacają ją swymi interpretacjami, co jednak nie może stanowić podstawy do odrzucenia tych świadectw, lecz najwyżej może być podstawą do dyskusji nad neoplatońską interpretacją. Podkreślmy również fakt, że autorzy neoplatońscy często starają się także wskazać wspólne punkty koncepcji orfickich z koncepcjami platońskimi. Wydaje się, że to wskazówka równie wartościowa. Świadczy bowiem o tradycji interpretowania orfizmu, wywodzącej się od Platona (a może i od pitagorejczyków), której neoplatonicy byliby kontynuatorami. Autor uznaje więc świadectwa neoplatońskie za cenne dla odtworzenia szczegółów koncepcji orfickich (przede wszystkim wtedy, kiedy szczegóły te wykazują związek ze świadectwami pochodzącymi z materiałów archeologicznych), dostrzegając również w neoplatońskiej interpretacji orfizmu kontynuację „ducha” odczytania przesłania tego nurtu, który to „duch” czytania wywodzi się od pitagorejczyków i Platona.

## R o z d z i a ł I

### Kosmogonie i teogonie orfickie

Przystępując do analizy różnych wersji orfickich mitów kosmogoniczno-teogonicznych, należy się na początku zastrzec, że ze względu na ich różnorodność, a zarazem na niekompletność źródeł wydaje się niemożliwym, by dało się „ustalić szczegółową treść każdej z nich i określić dokładnie ich wzajemny stosunek do siebie”<sup>1</sup>. Przyjrzyjmy się zatem najważniejszym wersjom, starając się odtworzyć ich najogólniejsze elementy.

Najbardziej usystematyzowaną relację dotyczącą orfickich mitów kosmogoniczno-teogonicznych przedstawia w dziele *De principiis* Damaskios z Damasku, ostatni diadoch szkoły ateńskiej. Oto, jak jego relację charakteryzuje Adam Krokiewicz: „[...] warto przypomnieć, że żyjący w V w. po Chr. neoplatonik Damaskios wymienia trzy »teologie« (= teogonie) orfickie, 1) »teologię« zwyczajną, czyli rapsodyczną, 2) »teologię« nieznanego bliżej Hieroniosa oraz Helanikosa i 3) »teologię« perypatetyka Eudemosza, omawia ich różnice z neoplatońskiego stanowiska i zwraca uwagę, że pierwsza ma na początku tróję złożoną z »jedności« (jeden początek, mian. Chronos — »Czas«), »dwójni« (mian. »Eteru i Chaosu«) i »bytu« (mian. »jaja«), druga »dwójnię« (mian. »Wodę i Ziemię») tudzież zrodzonego z niej dwupłciowego i skrzydlatego Węża z głową byka, boga i lwa (»Czas« zwany także »Heraklesem«), a trzecia tylko i jedynie »Noc«”<sup>2</sup>. Bardzo ważne informacje na temat koncepcji kosmogoniczno-teogonicznych orfizmu znajdujemy także w tzw. zwoju z Derveni, o którym wspomnimy nieco później.

---

<sup>1</sup> A. Krokiewicz: *Studia orfickie*. W: Idem: *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa 2000, s. 38.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 37.

Fundamentalnym zatem zagadnieniem kosmogonii i teogonii orfickich (tak jak wszelkich kosmogonii oraz teogonii greckich, babilońskich, egipskich czy żydowskich) jest problematyka początku. Analizę rozpoczniemy od najprostszej, gdyż wskazującej na jedną pierwszą zasadę, mianowicie od wersji, jaką przekazał Eudemos, która za początek wszystkiego przyjmuje Noc.

Przystępując do analizy problematyki roli Nocy w koncepcjach orfickich, należy rozpocząć od najstarszych świadectw w greckiej literaturze. W eposach Homera Noc (ἡ Νύξ) pojawia się jako spersonifikowane bóstwo tylko raz, jednakże w tym jedynym miejscu ukazana zostaje jako potężna bogini, której lęka się sam Zeus<sup>3</sup>. Ponieważ jest to jedyne miejsce traktujące o Nocy, przeto trudno zinterpretować ten fragment. Możliwe, iż wyraża on przekonanie, że „nawet bogów morzy sen, tak więc również praktycznie wszechmocny Zeus obawia się urazić Noc, matkę snu, by nie pokonała go w jakiejś niedogodnej sytuacji”<sup>4</sup>.

Więcej miejsca niż Homer poświęca Nocy w swej *Teogonii* Hezjod. Z jego przekazu można zaczerpnąć pewne ważne cechy tej bogini. Po pierwsze więc, Noc jest córką Chaosu:

A z Chaosu Erebos oraz Noc czarna powstały<sup>5</sup>.

Związek Nocy z Chaosem tłumaczy umiejscowienie ciemności po stronie nieokreśloności, łączy je bowiem widoczne podobieństwo. Chaosowi również przysługuje mroczność<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> [...], ἐμὲ δ' ἔξοχα πάντων  
ζήτει· καὶ κέ μ' αἴστον ἀπ' αἰθέρος ἔμβαλε πόντροι,  
εἰ μὴ Νύξ δμητέρα θεῶν ἐσάωσε καὶ ἀνδρῶν·  
τὴν ἰκάνην φεύγων, ὃ δ' ἐπαύσατο χαώμενός περ.  
ἄζετο γὰρ μὴ Νυκτὶ θοῇ ἀποθύμια ἔρδοι.

Hom er: *Iliada*, XIV, 257—261. Tłum. N. Ch ad z i n i k o l a u. Poznań 2001, s. 276.

<sup>4</sup> G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Tłum. J. L a n g. Warszawa—Poznań 1999, s. 34.

<sup>5</sup> ἐκ Χάος δ' Ἐρεβός τε μέλαινα τε Νύξ ἐγένοντο

He z j o d: *Teogonia*, 123. W: Idem: *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dnie. Tarcza*. Tłum. J. Ł a n o w s k i. Warszawa 1999, s. 36.

<sup>6</sup> ἔνθα δὲ μαρμάρεαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός,  
ἀστεμφές ῥίζῃσι διηνεκέεσσιν ἀρηρίως,  
αὐτοφνής· πρόσθεν δὲ θεῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων  
Τιτῆνες ναίουσι, πέρην χάος ζοφεροῖο.

Ibidem, 811—814, s. 53.

Z fragmentem tym związane są duże trudności interpretacyjne, wynikające z faktu, że w innych miejscach *Teogonii* miejsce przebywania Tytanów określone jest jako Tartar (ὁ τάρταρος). Czy zatem Tartar jest tym samym, co Chaos? Przeczy temu początek wszystkiego — pierwszy wszak powstaje Chaos, następnie Ziemia, w jej głębi zaś jest właśnie Tartar. Nasuwa się, oczywiście, pytanie, czy słowo πέρην upoważnia do tłumaczenia go jako „w” (tak jest ono przetłumaczone w pracy G.S. Kirka, J.E. Ravena, M. Schofielda: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 55). Jeśli jednak przyjąć, że πέρην tłumaczy się jako „za” bądź „naprzeciw”, czy też „po drugiej stronie” (w nawiązaniu do takich pojęć, jak: πέρατος, -η, -ον — „leżący po drugiej stronie”, περαιός,



Przyjrzyjmy się wreszcie relacji Eudemosza, przytaczanej przez Damaskiosa w dziele *De principiis*. Damaskios stwierdza: „Zaś wedle perypatetyka Eudemosza przypisywana Orfeuszowi teologia przemilczała wszystko, co rozumowe, jako całkowicie niewypowiadalne i niepoznawalne w sposób szczegółowy i [nie]opisywalne: zaś z Nocy uczynił początek”<sup>7</sup>. Potwierdza to również *Hymn orficki do Nocy*:

Nocy, rodzicielko bogów nieśmiertelnych i ludzi.  
Noc, źródło życia wszechrzeczy<sup>8</sup>.

Uznanie Nocy za początek wszystkiego zdaje się ukazywać niezwykle istotny problem, który omówiony zostanie nieco dalej, mianowicie problem relacji jedno — wiele w koncepcjach orfizmu. Noc symbolizuje absolutną jedność, „bo w niej [w Nocy — P.Ś.] wszystko jest jednakie (czarne)”<sup>9</sup>. „Mroczność” Nocy uniemożliwia wyróżnienie jakiegokolwiek wielości, jakichkolwiek granic.

W tej „mroczności” można wyróżnić jeszcze dwa, silnie z sobą związane aspekty. Pierwszy dotyczy problematyki poznawczej. Noc-ciemność symbolizuje pierwotną nieokreśloność, symbolizuje to, co niepoznawalne. Oczywiście, ludzkie,

-a, -on — między innymi „naprzeciw”, czy też *τέρα* — np. „poza (coś)”. Jako „za” tłumaczy konsekwentnie słowo *πέρην* J. Łanowski w przytaczanym wydaniu *Teogonii*, zob. wersy 274—294, s. 40: „za sławnym Okeanem” — *πέρην κλυτοῦ Ὀκεανοῖο*; z kolei w zależności od kontekstu N. Chadzinikolaou w swym tłumaczeniu *Iliady* przekłada to słowo bądź jako „naprzeciw”, bądź jako „za”, np.: II, 535, s. 56: „mieszkających naprzeciw świętej Eubei” — *οἱ ναῖουσι πέρην ἱερῆς Εὐβοίης*, lub XXIV, 752: „brał do niewoli i sprzedawał gdzieś za jałowe morze” — *πέρνασθ' ὅν τιν' ἔλεσκε πέρην ἁλὸς ἀτρυγέτοιο*, to niekoniecznie byłaby to ewidentna sprzeczność, lecz jedynie potwierdzenie związku Tartaru z Chaosem, przejawiającego się między innymi cechą mroczności, gdyż Tartar też jest mroczny, zgodnie z określeniem Hezjoda „do mrocznego Tartaru” (*ἐς τάρταρον ἡρόεντα*).

<sup>7</sup> Ἡ δὲ παρὰ τῇ περιπατητικῇ Εὐδήμῳ ἀναγεγραμμένη ὡς τοῦ Ὀρφέως οὖσα θεολογία πᾶν τὸ νοητὸν ἐσιώπησεν, ὡς παντάπασιν ἄρρητόν τε καὶ ἄγνωστον τρόπον κατὰ διέξοδόν τε καὶ ἀπαγγελίαν· ἀπὸ δὲ τῆς Νυκτὸς ἐπονήσατο τὴν ἀρχήν. *Damascii Successoris Dubitationes et solutiones de primis principiis*. Ed. C.E. Ruelle. Paris 1889 (dalej: *Damaskios: De principiis*), I, 319, 8—11.

<sup>8</sup> Νύκτα θεῶν γενέτειραν αἰέσομαι ἥδὲ καὶ ἀνδρῶν.

Νύξ γένεσις πάντων

*Hymn orficki do Nocy*, Νυκτὸς, θυμίαμα δαλούς. In: *Orphēi hymni* III, 1—2. Ed. W. Quandt. Berlin 1962.

W angielskim tłumaczeniu (Translated and interpreted by Virginia Stewart-Avalon) zdanie Νύξ γένεσις πάντων tłumaczone jest jako „Mother Night, Womb of the Universe”, co można przetłumaczyć jako „Matka Noc, łono (czy może raczej macica) wszechświata”. Podkreślony zostałby w ten sposób związek Nocy z Chaosem. Słowo „Chaos” „wyprowadza się od rdzenia *χα*, oznaczającego «szczelinę, rozwarcie, rozdziawienie», jak w czasownikach *χαίνειν* i *χάσκειν*”. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 52. Potwierdza to M. Lurker, który stwierdza: „[...] nocy przypadają w udziale charakterystyczne cechy matki, z której ciemnego łona bierze początek dzień”. M. Lurker: *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*. Tłum. R. Wojnakowski. Kraków 1994, s. 117.

<sup>9</sup> A. Krokiewicz: *Studia orfickie...*, s. 39.

główny instrument poznania zmysłowego, stają się bezużyteczne w zupełnych ciemnościach. Warunkiem koniecznym poznania, czyli przywrócenia sprawności oczu, jest światło — ono też zostanie utożsamione z poznaniem, ze zrozumieniem, zyska rangę symbolu zarazem mądrości i „porządku, ładu i miar w kosmosie”<sup>10</sup>.

Drugim aspektem „mroczności” jest towarzysząca niepoznawalności groza i strach. Noc bowiem można utożsamiać z nieszczęściem i ze śmiercią, jak czyni to Homer, używając określeń „czarna Noc” (κελαινή νύξ, κελαινός, -ή, -όν — również „straszny”, „budzący grozę”, „ponury”, „posepny”) czy „mroczna Noc” (ἐρεβεννή νύξ) jako synonimów śmierci<sup>11</sup>.

Wedle *Teogonii* Hezjoda Noc jest matką zarówno snu, jak i śmierci. Związek między śmiercią i snem oraz rzeką zapomnienia Lethe ukazany jest w *Hymnie orfickim do Snu*:

Śnie (”Τπνε), władco wszystkich bogów szczęśliwych i ludzi śmiertelnych,  
i życia wszelkiego, ile tylko wyżywi go Ziemia obfita. [...] usuwasz troski, w bólach przerwę rozkoszą przynosisz  
i wszystkie smutki pociesze składasz w ofierze,  
i od trosk o śmierć sprowadzasz duszom uzdrowienie:  
spłodzonyś bowiem jako brat rodzony Zapomnienia (Λήθης) i Śmierci (Θανάτου)<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> D. K u b o k: *Problem „apeiron” i „peras”. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice 2004, s. 131. Opozycja ciemność — światło jako symbol niewiedzy i mądrości, wszelkiego poznania wejdzie na stałe do filozofii i teologii europejskiej. Najbardziej znane są metafory platońskie i neoplatońskie, jak np. z VI księgi *Państwa* Platona, w której czytamy: „[...] chociaż tam będzie wzrok w oczach i ten, który go posiada, zechce się nim posługiwać i chociaż będzie barwa na przedmiotach, to jednak, jeżeli się nie dołączy rodzaj trzeci, to mający właśnie naturalne przeznaczenie, to wiesz, że wzrok nic nie zobaczy, a barwy zostaną niewidzialne. — Czegoż tam takiego jeszcze potrzeba? — zapytał. — Tego, co ty nazywasz światłem — odpowiedziałem. — Prawdę mówisz — powiada”. Ένούσης που ἐν ὕμιασιν ὕψους καὶ ἐπιχειροῦντος τοῦ ἔχοντος χρῆσθαι αὐτῇ, παρούσης ἐ χρώας ἐν αὐτοῖς, ἐὰν μὴ παραγένηται γένος τρίτον ἰδίᾳ ἐπ’ αὐτὸ τοῦτο πεφυκός, οἶσθα ὅτι ἡ τε ὄψις οὐδὲν ὄψεται, τὰ τε χροῖματα ἔσται ἀόρατα. Τίνος δὴ λέγεις, ἔφη, τούτου; “Ο δὴ σὺ καλεῖς, ἦν δ’ ἐγώ, φῶς. Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις. P l a t o n: *Państwo*, 507 d 11—e 5. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999, s. 213.

<sup>11</sup> ὁ μὲν βάλεν αὐχένα μέσσον  
Σαρπηθῶν, αἰχμὴν δὲ διαμπερὲς ἦλθ’ ἀλεγεινὴ·  
τὸν δὲ κατ’ ὀφθαλμῶν ἐρεβεννὴ νύξ ἐκάλυψε.  
H o m e r: *Iliada...*, V, 657—659, s. 114.

<sup>12</sup> “Τπνε, ἀναξ μακάρων πάντων θνητῶν τ’ ἀνθρώπων  
καὶ πάντων ζώων, ὅποσα τρέφει εὐρεῖα χθὼν [...] λυσιμέριμνε, κόπων ἡδεῖαν ἔχων ἀνάπαισιν  
καὶ πάσης λύπης ἱερὸν παραμύθιον ἔρδων·  
καὶ θανάτου μελέτην ἐπάγεις ψυχὰς διασώζων·  
αὐτοκασίγητος γὰρ ἔφης Λήθης Θανάτου τε.

*Hymn orficki do Snu*, “Τπνου, θυμίαμα μετὰ μήκωνος. In: *Orphei hymni...*, LXXXV, 1—2, 5—8.

Noc, Sen, Śmierć, Zapomnienie — wszystkie te personifikacje łączy nieokreśloność, tajemniczość, mroczność. Niepoznawalność zaś jest główną przyczyną grozy i strachu. Ratunkiem okazuje się w tej sytuacji światło — ono rozproszyc ma mroki Nocy, znieść grozę otaczającej człowieka rzeczywistości, nieokreślonemu i niepoznawalnemu nadać granice oraz umożliwić ludzkie poznanie. Jak jednak doszło do zrodzenia się światła? Wedle Hezjoda światło zrodziła ciemność, stwierdza bowiem:

[...] z Nocy z kolei Eter jako też Dzień się zrodziły,  
których zrodziła brzemienna, z Erebem w miłości złączona<sup>13</sup>.

Znaczenie tego fragmentu byłoby niezwykle istotne. Noc-ciemność jest pierwotna względem dnia-swiatła. W konsekwencji więc to, co nieokreślone, jest pierwotne wobec granicy, więcej nawet: z tego, co nieokreślone, „rodzi” się to, co stanowi granicę. Jak natomiast przedstawia się relacja ciemności i światła w koncepcjach orfickich?

Niezwykle skomplikowaną kwestią jest ustalenie powstania dnia-swiatła w kosmogoniach orfickich. Nasuwająca się jako najbardziej oczywista wersja powinna się opierać na założeniu, że skoro Noc jest „źródłem życia wszechrzeczy”, że z niej zrodzili się wszyscy bogowie, to i dzień-swiatło ma swe źródło w Nocy (boską personifikacją byłby zapewne Helios, czy też Apollon-Helios). Można jednak wskazać inne dopuszczalne interpretacje. W zbliżonym do kosmogonii orfickich opisie początków wszechrzeczy, zamieszczonym w *Ptakach* Arystofanesa, pojawia się światło, rzec można, „znikąd”. Píše bowiem Arystofanes:

Na początku byli Chaos i Noc, czarny Erebus i szeroki Tartarus,  
ale nie istnieli ani Ge (Ziemia), ani Aer (Powietrze), ani Uranos (Niebo).

W Erebusie bezgranicznym łonie  
Czarnoskrzydła Noc tworzy na samym początku niezapłodnione jajo,  
z którego po dopełnieniu się pór rodzi się Eros pożądliwy,  
lśniąca na plecach skrzydła złote, podobny wichurze wirującej.  
Ten zaś, zmieszawszy się z Chaosem skrzydlatym, mrocznym w Tartarze  
szerokim,  
wysiedlał ród nasz i pierwszy przywiódł do światła (εἰς φῶς)<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο,  
οὓς τέκε κυσσάμενη Ἐρέβει φιλότῳ μιγείσα.

Hezjod: *Theogonia*..., 124—125, s. 36.

<sup>14</sup> Χάος ἦν καὶ Νύξ Ἐρεβός τε μέλαν πρῶτον καὶ Τάρταρος εὐρύς·  
γῆ δ' οὐδ' ἀήρ οὐδ' οὐρανὸς ἦν· Ἐρέβου δ' ἐν ἀπείροσι κόλποις  
τίκτει πρῶτιστον ὑπνέμιον Νύξ ἢ μελανόπτερος ὥόν,  
ἐξ οὗ περιτελλομένης ὥραις ἐβλαστέν Ἐρως ὁ ποθεινός,  
στίλβων νότον πτερύγοιν χρυσαῖν, εἰκὼς ἀνεμώκεσι δίναις.  
Οὗτος δὲ Χάει πτερόεντι μιγείας νύχιος κατὰ Τάρταρον εὐρὺν  
ἐνεόττευσεν γένος ἡμέτερον, καὶ πρῶτον ἀνήγαγεν εἰς φῶς.

Przytoczony fragment nie wyjaśnia, skąd wzięło się światło. Z dalszej części wynika, że ród ptaków powstał przed bogami — światło było więc przed nimi. Można, oczywiście, przyjąć, że Arystofanes pomija powstanie światła z Nocy. Interesuje go bowiem wyłącznie bezpośrednia genealogia ptaków. Światło zaś mogło się zrodzić między narodzinami Erosa a wysiedzeniem przezeń ptasiego rodu. Dopuszczalne są jednak rozmaite warianty, korespondujące z innymi wersjami orfickich kosmogonii. Damaskios w sposób niezwykle zawiły opisuje to, co sam określa mianem „zwykła orficka teologia” (ἡ συνήθης ὀρφικὴ θεολογία): „W tych tak zwanych hymnach orfickich taka zaś jest teologia rozumności, którą i filozofowie objaśniają, zamiast jednej zasady wszechrzeczy Czas (ὁ Χρόνος) stawiając, zamiast zaś diady — Eter (ὁ Αἰθήρ) i Chaos (τὸ Χάος), a zamiast prostego bytu jajo (τὸ ὄν) wykazują i taką pierwszą triadę przyjmując: dodają zaś przeciwieństwo do diady rodzenie i zapłodnione jajo boga (τὸ κύον ὡν τὸν θεόν) lub świetlistą chitonę (ὁ ἀργῆς χιτών), lub chmurę (ἡ νεφέλη), [mówiąc — P.Ś.] że z niego [tj. z jaja — P.Ś.] wyskoczył Fanes (ὁ Φάνης)”<sup>15</sup>. Do pewnego stopnia, a precyzyjniej mówiąc, od pewnego momentu, zbliżona do kosmogonii rapsodycznej jest kosmogonia Hieronimosa i Hellanikosa. Tym, co zdecydowanie odróżnia tę wersję od wersji pozostałych, jest, dość niezwykle jak na greckie standardy kosmogoniczno-teogoniczne (nie tylko orfickie), początek. Píše w swym dziele Damaskios: „[...] zaś wedle [wersji — P.Ś.] przekazanej przez Hieronimosa i Hellanikosa, jeśli nie był to ten sam człowiek, było tak: była woda, powiadają, na początku, i materia, z której skrzepła ziemia. Dwie te zasady pierwsze zakładają: wodę i ziemię, tę jako naturę rozpraszającą, tamtą zaś jako tę spajającą i trzymającą razem. Jedna zaś (*scil.* zasada) przed dwoma jest pominięta: sama bowiem nie mówiąc o sobie, wyjawia swoją niewypowiedzialną naturę. Trzecia zaś zasada z pomocą dwóch zrodzona została, z tych — wody, powiadają, i ziemi — był smok, mający głowy, rosnące nad nim: byka i smoka, w środku natomiast twarz boga, miał i wokół barków skrzydła, nazywany zaś jest wiecznie młodym Chronosem i samym Heraklesem. Towarzyszy mu zaś Ananke, tej samej natury co Adrasteia bezcielesna, która rozpościera się na cały kosmos, granic jego sięga”<sup>16</sup>. Od tego momentu kosmogonia-teogonia Hieroni-

Arystofanes: *Ptaki*, 693—699. In: *Aristophane. Texte établi par Victor et traduit par Hilaire Van Daele*. T. 1—5. Paris 1923—1930.

<sup>15</sup> Ἐν μὲν τοίνυν ταῖς φερομέναις ταύταις ῥαψωδίαις ὀρφικαῖς ἡ θεολογία δὴ τίς ἐστὶν ἡ περὶ τὸν νοητόν, ἣν καὶ οἱ φιλόσοφοι διερμενεύουσιν ἀντὶ μὲν τῆς μιᾶς τῶν ὅλων ἀρχῆς τὸν Χρόνον τιθέντες, ἀντὶ δὲ τοῦ διεῖν Αἰθέρα καὶ Χάος, ἀντὶ δὲ τοῦ ὄντος ἀπλῶς τὸ ὡν ἀπαλογισόμενοι, καὶ τριάδα ταύτην πρώτην ποιοῦντες· εἰς δὲ τὴν δευτέραν τελεῖν ἥτοι τὸ κοινόν καὶ τὸ κύον ὡν τὸν θεόν, ἢ τὸν ἀργῆτα χιτῶνα, ἢ τὴν νεφέλην, ὅτι ἐκ τούτων ἐκθρόσκει ὁ Φάνης. D a m a s k i o s: *De principiis*, I 316, 18—317, 4.

<sup>16</sup> Ἡ δὲ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον φερομένη καὶ Ἑλλάνικον, εἶπερ μὴ καὶ ὁ αὐτός ἐστιν, οὕτως ἔχει· ὁ ὕδωρ ἦν, φησὶν, ἐξ ἀρχῆς, καὶ ὕλη, ἐξ ἧς ἐπάγη ἡ γῆ, δύο ταύτας ἀρχὰς ὑποτιθέμενος πρότον, ὕδωρ καὶ γῆν, ταύτην μὲν ὡς φύσει σκεδασμένην, ἐκεῖνο δὲ ὡς ταύτης κολλητικόν τε καὶ συνεκτικόν, τὴν δὲ μίαν πρὸ τῶν διεῖν ἄρρητον ἀφήσιν· αὐτὸ γὰρ τὸ μηδὲ φάναι περὶ αὐτῆς ἐνδείκνυται αὐτῆς τὴν ἀπόρρητον φύσιν· τὴν δὲ τρίτην ἀρχὴν μετὰ τὰς δύο γεννηθῆναι μὲν ἐκ τούτων, ὕδατος φημι καὶ γῆς, δράκοντα δὲ εἶναι κεφαλὰς ἔχοντα προσπεφυκυῖας ταύρου καὶ λέοντος, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ πρόσωπον, ἔχειν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν

mosa i Hellanikosa jest już zbieżna z teogonią *Hymnów*... Jak słusznie podkreśla W.K.C. Guthrie, „wkraczamy teraz w granice Hymnów i tak długo, jak trwa wersja Hieronima, nie ma między nimi dużej różnicy”<sup>17</sup>. Kontynuując swą relację, Damaskios pisze: „[...] ten bowiem, ów szacowny, wiecznie młody Chronos, był ojcem Eteru i Chaosu: bez wątpienia i wedle niej [*scil.* tej wersji teogonii] ten wąż Chronos zrodził trójkę potomstwa: Eter, powiada, wilgotny i Chaos bezkresny, a trzecim oprócz nich mroczny Erebus. Ta druga triada, równoważna z pierwszą, przekazała naturę mocy, jak owo ojcostwo. Dlatego i trzeci, sam Erebus, jest mroczny i ojcowski oraz graniczny Eter nie prosty, lecz wilgotny; środkiem zaś po prostu Chaos bezkresny, w nich przecież, jak mówi, Chronos jako zrodził — również to dziedzictwo uczyniło Chronosa rodzającym — i z nich nadejdzie trzecia, dająca się pojąć rozumem triada. To bowiem w rzeczywistości jest tym samym; jako, dwojga natur w sobie, męskiej i żeńskiej, i w środku różnorodne nasienie wielości; i trzeci z nich, bóg bezcielesny, mający wokół barków złote skrzydła, ten z boków miał rosnące głowy byków, około głowy zaś węży potwornego ukazującego różnorodne kształty zwierząt. Tego zatem [*scil.* boga bezcielesnego] jako umysł triady rozumieją, te zaś jako rodzaj pośredni (nieokreślony), wielość i dwie moce, samo zaś jako zasadą ojcowości trzeciej triady, tej zaś trzeciej triady trzeciego boga: także teologia wysławia w pieśniach także jako Protogonosą i Zeusem zwie, władcą wszystkich i całego kosmosu, dlatego i Panem jest nazywany”<sup>18</sup>.

ἡμῶν περὰ, ὀνομάσθαι δὲ Χρόνον ἀγήραον καὶ Ἡρακλῆα τὸν αὐτὸν συνεῖναι δὲ αὐτῇ τὴν Ἀνάγκην, φύσιν οὖσαν τὴν αὐτὴν καὶ Ἀδράστειαν ἀσώματον διωργιζομένην ἐν παντὶ τῇ κόσμῳ, τῶν περὰ τῶν αὐτοῦ ἐφαπτομένην. Ibidem, I, 317, 15—318, 4.

<sup>17</sup> „We have now entered the limits of the Rapsodies, and so long as the version of Hieronymos lasts, there is not much difference between them”. W.K.C. Guthrie: *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*. New Jersey 1993, s. 79—80.

<sup>18</sup> Οὗτος γὰρ ἦν ὁ πολυτίμητος ἐν ἐκείνῃ Χρόνος ἀγήραος καὶ Αἰθέρος καὶ Χάους πατὴρ· ἀμέλει καὶ κατὰ ταύτην ὁ Χρόνος οὗτος ὁ δράκων γεννᾶται, τριπλήγονος Αἰθέρα φησὶ νοτερόν καὶ Χάος ὑπεριον, καὶ τρίτον ἐπὶ τούτοις Ἐρεβος ὁμυκλῶδες, τὴν δευτέραν ταύτην τριάδα ἀνάλογον τῇ πρώτῃ παραδιδῶσι δυναμικὴν οὖσαν ὡς ἐκείνην πατρικὴν. Διὸ καὶ τὸ τρίτον αὐτῆς Ἐρεβός ἐστιν ὁμυκλῶδες, καὶ τὸ πατρικόν τε καὶ ἄκρον Αἰθήρ, οὐκ ἀπλῶς, ἀλλὰ νοερώς· τὸ δὲ μέσον αὐτὸθεν Χάος ὑπεριον, ἀλλὰ μὴν ἐν τούτοις, ὡς λέγει, ὁ Χρόνος ὡν ἐγέννησεν, τοῦ Χρόνου ποιοῦσα γέννημα καὶ αὕτη ἡ παράδοσις, καὶ ἐν τούτοις τικτόμενον, ὅτι καὶ ἀπὸ τούτων ἡ τρίτη πρόεισι νοητὴ τριάς. Τίς οὖν αὕτη ἐστὶ; τὸ ἰόν, ἡ διὰς τῶν ἐν αὐτῇ φύσεων, ἄρρενος καὶ θηλείας, καὶ τῶν ἐν μέσῳ παντοίων σπερμάτων τὸ πλήθος· καὶ τρίτον ἐπὶ τούτοις θεὸν ἀσώματον, πτέρυγας ἐπὶ τῶν ἡμῶν ἔχοντα χρυσᾶς, ὅς ἐν μὲν ταῖς λαγῶσι προσπεφυκυίας εἶχε ταύρων κεφαλᾶς, ἐπὶ δὲ τῆς κεφαλῆς δράκοντα πελώριον παντοδαπαῖς μορφαῖς θηρίων ἰνδαλλόμενον. Τοῦτον μὲν οὖν ὡς νοῦν τῆς τριάδος ὑποληπτέον, τὰ δὲ μέσα γένει τὰ τε πολλὰ καὶ τὰ δύο τὴν δύναμιν, αὐτὸ δὲ τὸ ὡν ἀρχὴν πατρικὴν τῆς τρίτης τριάδος, ταύτης δὲ τῆς τρίτης τριάδος τὸν τρίτον θεόν· καὶ ἤδη ἡ θεολογία Πρωτόγονον ἀνυμνεῖ καὶ Δία καλεῖ πάντων διατάκτορα καὶ ὅλον τοῦ κόσμου, διὸ καὶ Πᾶνα καλεῖσθαι. D a m a s k i o s: *De principiis*, I, 318, 9—319, 6.

Kilka kwestii wymaga w tym miejscu pewnego wyjaśnienia. Po pierwsze, określenie w tekście zarówno Adrastei, jak i Protogonosą mianem *ἀσώματος*, *ἀσώματος* budzi sporo wątpliwości, stąd sugestie, aby zastąpić je słowem *δισώματος*, *δισώματος* (co, szczególnie w przypadku Protogonosy, podkreślałoby jego obojnaczość, o czym będzie mowa nieco później) bądź *εὐσώματος*, *εὐσώματος* (por. *Orphicorum Fragmenta*. Ed. O. Kern. Dublin—Zürich 1972, przypis na

Świadcstwa Damaskiosa zawierają dwa istotne wątki, mające związek z rozpatrywanym zagadnieniem światła: problematykę Eteru i Fanesa-Protogonosu. Przyjrzyjmy się pokrótce obu tym kwestiom.

Nie podejmując nawet próby udzielenia jakiejś całościowej odpowiedzi na pytanie „czym jest Eter?”, należy zwrócić uwagę na występujące w greckiej literaturze związki pojęcia „Eter” ze światłością. W swej komedii *Chmury* Arystofanes korzysta ze zwrotu „Eterze świetlisty” (λαμπρός τ’ Αἰθήρ)<sup>19</sup>, z kolei Pindar we fragmencie 52 c używa określenia φαεινὸς αἰθήρ (świecący, lśniący, jasny eter)<sup>20</sup>. Również w dziełach Eurypidesa znajdujemy liczne świadectwa przypisywania Eterowi cech antytetycznych wobec ciemności<sup>21</sup>.

Świetlistość Eteru ukazana jest wreszcie w *Hymnie orfickim do Eteru*:

O Boże zwierzchni, mający władzę wieczną, niezniszczalną,  
gwiazd, słońca i księżyca uczestniku,  
poskromicielu, ogniem ziejący, wszelkiego życia zarzewie,  
z wysoka lśniący Eter (ὕψιφανής Αἰθήρ), kosmosu szlachetny element,  
o świetny pędzie, światło niosący, gwiazdami błyszczący,  
wzywaniem cię błagamy, właściwie zmieszany, pogodny bądź<sup>22</sup>.

s. 131—132; także np. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 42, przypis 27, w którym czytamy: „[...] dziwi przecież, nawet u neoplatonika, że istota posiadająca aż nadmiar cielesnych cech, dość szczególnych przy tym, miałaby być »bezcielesna«. Słowo διαύματος sugeruje natomiast dwupłciowość, a Fanes był obojnaczy”). Po drugie, określenie użyte wobec Eteru, mianowicie νοτερός, bywa odczytywane jako νοερός (por. *Orphicorum Fragmenta*, przypis na s. 131—132). Nie ustosunkowując się ostatecznie do tej kwestii, należy jedynie zaznaczyć, że pozorna absurdalność określenia Eteru mianem νοτερός nie musi wcale być tak jednoznaczna, jeśli zważyć, że Eter można uznać, w myśl interpretacji Damaskiosa, za „dziezdlica” wody. I wreszcie trzecia kwestia, mianowicie miejsce, w którym Chronos złożył jajo. Z przytoczonego fragmentu wynika, że złożone ono zostało w Eterze, Chaosie i Erebie. W innym natomiast miejscu ten sam autor, przytaczając wiersz Orfeusza, pisze: „I bowiem Orfeusz: następnie zaś wytworzył wielki Chronos w Eterze boskim jajo srebrne”. Καὶ γὰρ Ὀρφεύς· ἔπειτα δ’ ἔτευξε μέγας Κρόνος αἰθέρι δι’ ὃν ἄν ἀργύρεον. D a m a s k i o s: *De principiis*, I, 111, 17—19.

<sup>19</sup> Arystofanes: *Chmury*, 265. In: *Aristophane...*

<sup>20</sup> Pindar: *Carmina cum fragmentis*. Pars 2: *Fragmenta. Indices*. Ed. H. Maehler. Leipzig 1975, fr. 52 c 17, s. 21.

<sup>21</sup> Eurypides: *Hippolytos*, 178; *Ijon*, 1079; *Orestes*, 1087; fr. 443, 1. In: *Idem: Tragodiae*. Ed. G. Murray. Oxford 1902.

<sup>22</sup> Ω Διὸς ὑψιμέλαθρον ἔχων κράτος αἰὲν ἀπειρέσ,

ἄστρον ἡελίου τε σεληναίης τε μέρισμα,  
πανδαμάτωρ, πυρίπνου, πᾶσι ζωῶσιν ἔναυσμα,  
ὑψιφανής Αἰθήρ, κόσμου στοιχεῖον ἄριστον,  
ἀγλαὸν ὦ βλάστημα, σελασφόρον, ἄστεροφεγγές,  
κυκλήσκων λίτομαι σε κεκραμένον εὐδίου εἶναι.

*Hymn orficki do Eteru, Αἰθήρσ, θυμίαμα κρόκον*. In: *Orphei hymni...*, V, 1—6.

Niewątpliwie problem stanowiłaby próba wyjaśnienia, w jakim sensie rozumieć wszystkie przytoczone określenia Eteru. Najogólniej można przyjąć dwie wersje interpretacyjne. Po pierwsze, „jasność” bądź „światlistość” są immanentnymi cechami samego Eteru. Nie znajdziemy wprawdzie takiego określenia Eteru w tekstach Homera, najczęściej stosowanym przez niego epitetem Eteru jest ἄσπετος — „niewypowiedziany”, „niewysłowny”, „niezmiernie wielki”, „niezliczony”. Jednakże już Hezjod wymienia obok siebie — jako potomstwo Nocy — Eter i Dzień. Wielu późniejszych autorów bezpośrednio łączy już światlistość z Eterem. Po drugie zaś, Eter stanowi jedynie podłoże, „przestrzeń”, która podlega „rozjaśnieniu” bądź „rozświeceniu”. W pierwszym wypadku należałoby zatem mówić o „jasności-światlistości” jako o istocie Eteru. W drugim z kolei, używając terminologii perypatetyckiej, o zawartej w Eterze możliwości bycia „rozjaśnionym-rozświeconym”, która aktualizuje się pod wpływem czynnika zewnętrznego — światła. Nie podejmując się wskazania bardziej zasadnej interpretacji, autor chce podkreślić, że niezależnie od wyboru między nimi i tak założyć należy istnienie związku między koncepcją Eteru i światłem. Przekaz Damaskiosa byłby zatem wskazówką, że możliwym jest przyjęcie następującej wersji kosmogonii orfickiej: z pierwotnej jedności Czasu wyłoniły się Chaos i Eter. Chaos symbolizuje ciemność i wszystko, co z ciemnością związane. Eter natomiast symbolizowałby światło (ponieważ nawet jeśli przyjąć słabszą interpretację Eteru jako tego, co możliwe do oświecenia, to i tak odróżnia go ta możliwość od Chaosu — nie sposób znaleźć określenia: τὸ λαμπρὸν Χάος — „światlisty Chaos”). Odpowiadałoby to najprostszej obserwacji, którą mogli czynić ludzie od zarania swej refleksji nad otaczającą ich rzeczywistością, jak wyraża to Eurypides:

Nocy powieka ciemna, Słońca światło  
Równo wędrują całorocznym kręgiem  
I bez zazdrości sobie ustępują<sup>23</sup>.

Zmienność Nocy-Chaosu i Dnia-Eteru określają ramy czasowe. Czas zatem, jako miara, jest wobec nich zwierzchni, stanowi odpowiednik pierwszej zasady milezyjczyków. Noc-ciemność-Chaos i Dzień-swiatło-Eter są wobec niego wtórne, lecz względem siebie równoprawne. Z tymi uwagami koresponduje interpretacja neoplatońska. W komentarzu do Platońskiego *Timajosa* Proklos przyrównuje Eter do granicy, Chaos do apeironu (podobnie ujmował zagadnienie Damaskios). Powstałe zaś z Eteru i Chaosu jajo (τὸ ὠόν) — do bytu (τὸ ὄν):

<sup>23</sup> νυκτὸς τ' ἀφεγγές βλέφαρον ἡλίου τε φῶς  
ἴσον βαδίζει τὸν ἐνιαύσιον κύκλον,  
κοιδέτερον αὐτῶν φθόνον ἔχει νικώμενον.

Eurypides: *Fenicjanki*, 543—545. Tłum. J. Łanowski. W: Eurypides: *Tragedie*. T. 3. Warszawa 1980, s. 345.

„Było zaś owo jajo potomkiem Eteru i Chaosu, ten przez granicę ustanawia poznawalne rozumowo, tamten zaś przez nieokreślone: ten bowiem jest pierwiastkiem wszystkiego, tamten zaś nie ma żadnego kresu. Jeśli istotnie na początku z granicy i nieokreślonego pierwszy jest byt, byłyby tym samym Platoński byt i orfickie jajo”<sup>24</sup>. Umieszcza więc Proklos Eter po tej samej stronie tablicy przeciwieństw, co granicę i światło, Chaos po stronie nieokreśloności i ciemności. Jednak Chaos i Eter, jak już podkreślono, nie są względem siebie w relacji podporządkowania. Razem i jednocześnie powstały z Czasu. Należałoby to zatem również odnieść do par: granica — nieokreślone, światło — ciemność.

Przyjrzyjmy się teraz problematyce związanej z Fanesem. Już samo porównanie narodzin z jaja każe dostrzec związek między Fanesem i przywoływanym przez Arystofanesa Erosem. Obydwaj bogowie są także bóstwami uskrzydłonymi. Jednocześnie sami orficy łączyli etymologicznie Fanesa z *φαίνεν*<sup>25</sup> — pojęcie to jest znakomitą egzemplifikacją związków między światłem i poznaniem, znaczy bowiem zarówno „wydobywać na jaw”, „ukazywać”, „odkrywać”, „wyjaśnić”, „wyłożyć”, jak i „zapalać”, „świecić”, „przyświecać”. Związki Fanesa z Erosem są elementem szerszego problemu, między innymi niezwykle istotnych relacji, w jakich pozostają z sobą czterej bogowie: Fanes, Eros, Zeus i Dionizos. Jak stwierdza W.K.C. Guthrie, „po tym, co wiemy już o pismach orfickich, dowiadujemy się bez zaskoczenia, że naznaczone były synkretyzmem tak mocno, jak możemy to ocenić, od samego początku. Był to system, który — w aspekcie doktrynalnym — uczył o wchłanianiu wszystkiego, łącznie z bogami, przez jednego boga, a także o ich ponownych z niego narodzinach, natomiast w aspekcie kultu religijnego — uczył dopełniającej idei czci dla jednego boga ponad wszystkimi innymi. Ta wstępna wzmianka o synkretyzmie jest po prostu pomyślana jako bardzo krótkie przygotowanie do niektórych innych imion, które znajdujemy nagromadzone wokół Fanesa — Eros, Zeus, Dionizos. [...] Jest on Erosem, ponieważ zwyczajnym zastępnikiem ewolucji w greckiej mitologii nie jest po prostu kreacja, lecz prokreacja. Życie powstaje z Miłości, a zatem Miłość musi się znaleźć przed życiem w celu dostarczenia siły życiowej, która zmiesza czy pożeni dwa byty, aby dalsze byty mogły być stworzone. Oczywiście, kontynuuje on to samo dzieło i dziś, tak więc jednoczesne istnienie bliźniaczych jego koncepcji — pierwotnej, kosmicznej postaci, pierwszego stwórcy, oraz przystojnego młodzieńca lub psotnego chłopca przemieszczającego się wśród istot ludzkich ze swym łukiem i strzałami — jest prostą sprawą, nie zawierającą rzeczy-

<sup>24</sup> ἦν δὲ τὸ ὦν ἐκεῖνο τοῦ τε Αἰθέρος ἔργον καὶ τοῦ Χάους, ὃν ὁ μὲν κατὰ τὸ πέρας ἰδρυταὶ τῶν νοητῶν, τὸ δὲ κατὰ τὸ ἄπειρον· ὁ μὲν γάρ ἐστι ρίζωμα τῶν πάντων, τῇ δὲ οὐδὲν πείραρ ἔπην. εἰ οὖν τὸ πρῶτον ἐκ πέρατος καὶ ἀπείρου τὸ πρῶτως ἐστὶν ὄν, εἴη ἂν ταῦτόν το τε Πλάτωνος ὄν καὶ τὸ Ὀρφικόν ὦν. Proklos: *In Platonis „Timaeum” commentaria*, I, 428, 4—9. Ed. E. Diehl. Leipzig 1903.

<sup>25</sup> Zob. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 41, przypis 24.



wistej sprzeczności”<sup>26</sup>. Z tezami Guthrie’a, dotyczącymi roli Erosa w koncepcjach orfickich (między innymi Erosa jako władcy świata czy jego podwójnej natury), zdaje się korespondować *Hymn orficki do Erosa*:

Wzywam wielkiego, świętego, powabnego, słodczy przynoszącego Erosa,  
z łuku strzelający, uskrzydłony, ogniu wędrujący, żądzo ochocza,  
współgrający z bogami oraz śmiertelnymi ludźmi,  
przemysłny, dwojga natur, wszystkie klucze mający,  
eterycznego nieba, morza, ziemi, oraz ile śmiertelnych  
dusz wyżywi wszechrodzicielka, plon dająca bogini,  
oraz jak wielki Tartar szeroki ma bezmiar: morzem szumiący;  
sam jeden bowiem wszystkimi sterami rządów włączasz.  
Przyjdź, mocarzu, z czystymi sądami mistykę złącz,  
podłości zaś niezwykle pragnienie z nich usuń<sup>27</sup>.

Innym ważnym świadectwem roli Miłości w koncepcjach orfickich jest filozofia Empedoklesa z Akragas<sup>28</sup>. Wedle Empedoklesa zasadami, których działaniu podlega wszystko w „kosmosie”, są Waśń (Νείκος) i Miłość (Φιλότης):

<sup>26</sup> „After what we know already of the Orphic writings, it will come as no surprise to learn that they were marked by syncretism, so far as we can judge, right from the outset. Here was a system which, on the side of doctrine, taught of the absorption of everything, gods included, into one god, and their rebirth from him again, and on the side of active religion taught the complementary idea of the worship of one god above all others. This preliminary mention of syncretism is simply intended as a very brief preparation for some of the other names which we find accumulating around Phanes — Eros, Zeus, Dionysos. [...] He is Eros, because the usual Greek mythological substitute for evolution was not simply creation but procreation. Life springs from Love, and so Love has to be there before life in order to provide the vital force which will mingle or marry two beings that further beings may be produced. Obviously he is continuing this same work today, so that the simultaneous existence of the twin conceptions of him — primeval cosmic figure, the first creator, and handsome youth or mischievous boy going about among human beings with his bow and arrows — is a simple thing containing no real contradiction”. W.K.C. Guthrie: *Orpheus and Greek Religion...*, s. 100.

<sup>27</sup> Κικλήσκω μέγαν, ἄγρόν, ἐράσιμον, ἦδ' ὃν Ἔρωτα,  
τοξαικῇ, πτερόεντα, πυρίδρομον, εὐδρομον ὁρμήν,  
συμπαίζοντα θεοῖς ἠδὲ θνητοῖς ἀνθρώποις,  
εὐπάλαμον, διφυῆ, πάντων κληῖδας ἔχοντα,  
αἰθέρος οὐρανόιο, πάντου, χθονός, ἠδ' ὅσα θνητοῖς  
πνεύματα παντογένηθλα θεὰ βόσκει χλοόκαρπος,  
ἠδ' ὅσα Τάρταρος εὐρύς ἔχει πόντος· θ' ἀλίδουπος·  
μῦθος γὰρ τούτων πάντων οἴηκα κρατύνεις.  
ἀλλὰ, μάκαρ, καθαράς γυρίμας μύσταισι συνέρχου,  
φαῦλους δ' ἐκτοπίους θ' ὁρμάς ἀπὸ τῶνδ' ἀπόπεμπε.

*Hymn orficki do Erosa*, Ἔρωτος, θυμίαμα ἀρώματα. In: *Orphei hymni...*, LVIII 1—10.

<sup>28</sup> Odnośnie do związku między koncepcjami Empedoklesa i orficką teogonią z Derveni zob. np. G. Bete g h: *The Derveni Papyrus*. Cambridge 2004, s. 370—372.

Dwojaką rzecz opowiem: niegdyś wzrosły, by być tylko jednym z wielu, później znów się rozpadły, by być wieloma z jednego. Podwójna jest geneza śmiertelnych i podwójna śmierć: jedną bowiem rodzi i niszczy zejście się wszystkich rzeczy, a druga jest żywiona i odlatuje, gdy one się znów rozpadają. A te rzeczy nigdy nie przestają stale się zmieniać, raz gromadząc się w jedno dzięki Miłości, raz roznoszone w różne strony przez nienawiść Waśni. I tak, o ile nauczyły się rosnąć w jedno z wielu, a znów gdy jedno się rozpada, powstaje wiele, o tyle powstają i nie mają niezmiennego życia: a o ile nie przestają stale się zmieniać, o tyle stale są niezmiennie w cyklu [...] <sup>29</sup>;

i rozwija następnie tę myśl, stwierdzając:

Jak powiedziałem wcześniej, pokazując granice swych słów, dwojaką rzecz opowiem: niegdyś wzrosły, by być tylko jednym z wielu, później znów się rozpadły, by być wieloma z jednego, ogień i woda, i ziemia, i bezkresna wysokość powietrza, z przekłętą Waśnią oddzieloną od nich, równą w każdą stronę, a z Miłości wśród nich, równą co do długości i szerokości: ją umysłem oglądam, nie siedź z otępiąłym wzrokiem: to o niej mówią, że jest wrodzona śmiertelnym członkom, gdyż dzięki niej żywią życzliwe uczucia i dokonują przyjaznych czynów, nazywając ją Radością i Afrodytą <sup>30</sup>.

<sup>29</sup> δίπλ' ἐρέω· τὸτὲ μὲν γὰρ ἐν ἡϋξήθη μόνον εἶναι ἐκ πλεόνων, τὸτὲ δ' αὖ διέφθον πλεόν' ἐξ ἐνὸς εἶναι. δοιὴ δὲ θυητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπάλειψις· τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνδοσις τίκτει τ' ὀλέκει τε, ἡ δὲ πάλιν διαφθομένων θρεφθεῖσα διέπτει. καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει, ἄλλοτε μὲν Φιλότῃτι συνερχόμεν εἰς ἐν ἅπαντα, ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἑκάστα φορεύμενα Νείκεος ἔρχει. <οὕτως ἦ μὲν ἐν ἐκ πλεόνων μεμάσθηκε φύεσθαι> ἡδὲ πάλιν διαφύντος ἐνὸς πλεόν' ἐκτελέθουσι, τῇ μὲν γίγνονταί τε καὶ οὐ σφισιν ἔμπεδος αἰών· ἦι δὲ διαλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει, ταῦτη δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον.

Empedokles. In: H. Diels, W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. (18 Auflage 1989). Zürich 1992 (dalej: *FVS*), B 17 10—22. Tłum. J. L a n g. W: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 286.

<sup>30</sup> ὥς γὰρ καὶ πρὶν εἶπα πιφαύσκων πείρατα μύθων, δίπλ' ἐρέω· τὸτὲ μὲν γὰρ ἐν ἡϋξήθη μόνον εἶναι ἐκ πλεόνων, τὸτὲ δ' αὖ διέφθον πλεόν' ἐξ ἐνὸς εἶναι, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἥeros ἀπλετον ὕλος, Νείκος τ' οὐλόμενον δίχ' αὖτον, ἀτάλαντον ἅπαντι, καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκος τε πλάτος τε·

Pierwszy z bogów, stwórca całego świata, łączy w sobie zatem cechy zarówno Fanesa, jak i Erosa. Można postawić w tym miejscu tezę, że pierwszy z bogów, stwórca wszechrzeczy, uczynił wszystko przez „wyprowadzenie na światło”, „rozświetlenie” ciemności przy pomocy Erosa.

Światło jako przeciwieństwo ciemności konsekwentnie symbolizuje w orfizmie te aspekty, które stanowią antytezy tego, co reprezentowane przez ciemność: symbolizuje zatem poznanie, a w rezultacie przezwycięzenie strachu przed nieznanym i ukojenie w spokoju:

Gwiazdy niebiańskie [...] oświetlacie wiecznej Nocy peplos ciemny,  
migotaniem błyszczące, nadto w ciemności pogrążonym mądrość  
przynosicie [...] <sup>31</sup>;

Usłysz królowo, bogini światłonośna, boska Selene [...] radości w pokoju i mądrości szczęśliwych <sup>32</sup>.

Światło jest także czynnikiem wprowadzającym ład w świecie, czyniącym ze świata kosmos:

Usłysz szczęśny, wszechwiedzące, wieczne oko,  
złotem błyszczący Tytanie, Hyperionie, światło niebiańskie, [...] bogobojności przewodniku wspaniały, na bezbożność gniewny,  
złotą lirę mający, harmonię kosmosu graj teraz,  
czynów dobrych władco (ἔργων σημάτων ἀγαθῶν), pór roku wychowawco,  
kosmosu władco <sup>33</sup>.

τὴν σὺ νόωι δέρκευ, μὴδ' ὄμμασιν ἥσο τεθηπῶς·  
ἣτις καὶ θνητοῖσι νομίζεται ἐμψυτος ἄρθροισ,  
τῇ τε φίλα φρονέουσι καὶ ἄρθρια ἔργα τελοῦσι,  
Γηθοσύνην καλέοντες ἐπὶ νυμῶν ἥδ' Ἀφροδίτην·

Ibidem, 24—33. Tłum. J. Lang. W: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 288.

<sup>31</sup> Ἀστέρες οὐράνιοι, [...]

αὐγάζοντες ἀεὶ νυκτὸς ζοφοειδέα πέπλον,  
μαρμαρυγαῖς στίλβοντες, εὐφρονες ἐννύχιοι τε·

*Hymn orficki do Gwiazd*, Ὕμνων, θυμιάμα ἀρώματα. In: *Orphei hymni...*, VII, 3, 10—11.

<sup>32</sup> Κλύθι, θεὰ βασιλεία, φαεσφόρε, διὰ Σελήνη, [...]

ἡσυχίῃ χαίρουσα καὶ εὐφρόνῃ ὀλβιομοίρῳι,

*Hymn orficki do Księżycy*, Εἰς Σελήνην, θυμιάμα ἀρώματα. In: *Orphei hymni...*, IX, 1, 8.

<sup>33</sup> Κλύθι μάκαρ, πανδερεὲς ἔχων αἰόνιον ὄμμα,  
Τιτάν χρυσανγῆς, Ὑπερίων, οὐράνιον φῶς, [...] εὐσεβέσιν καθοδηγῇ καλῶν, ζαμενῆς ἀσεβοῦσι,  
χρυσολύρῃ, κόσμου τὸν ἐναρμόνιον δρόμον ἔλκων,  
ἔργων σημάτων ἀγαθῶν, ὥροτρόφε κόυρε,  
κοσμοκράτωρ,

*Hymn orficki do Słońca*, Εἰς Ἥλιον, θυμιάμα λιβανομάνναν. In: *Orphei hymni...*, VIII, 1—2, 8—11.

Wskazany w przytoczonym cytacie związek między światłem i dobrem prowadzi do niezwykle skomplikowanego zagadnienia teogonii orfickiej, a zwłaszcza aspektu sukcesji bogów<sup>34</sup>.

Jak wspomniano, Fanes jest pierwszym bogiem, stwórcą wszechrzeczy — zwany jest w związku z tym również *πρωτογόνος* — „pierworodny”. Zgodnie ze wzmiankowaną już w greckich mitach tendencją, świat jest nie tyle stworzony, ile zrodzony (prokreacja zamiast kreacji). Fanes musi być zatem bóstwem obojnaczym, co potwierdza Proclus w *In Platonis „Timaeum” commentaria*, pisząc: „[...] w nim pierwszym żeńskie i męskie jako pierwsza istota żywa: kobieta i ojciec, potężny bóg Erikepaios, mówi teolog”<sup>35</sup>. Wedle teogonii zawartej w *Hymnach orfickich* Fanes rodzi Noc, która następnie zostaje jego małżonką, po czym rodzi Gaję i Uranosa (Ziemie i Niebo). Następuje powszechnie znana sukcesja bogów: po Uranosie Kronos, następnie Zeus. Zeus połyka Fanesa, pierwszego z bogów, wraz z całym stworzonym światem, aby cały świat stworzyć na nowo. Starsza wersja tego mitu, odnaleziona na tzw. zwoju z Derveni, pomija Fanesa. Przytoczmy fragmenty dwóch wersji odtworzenia tego tekstu, dotyczących bezpośrednio sukcesji bogów. Pierwsza z nich jest autorstwa Wenera Burkerta i brzmi następująco:

[Kronos], który [Uranosowi] uczynił wielką rzecz,  
Uranos, syn Euphrone [Nocy], który pierwszy sprawował rządy,  
A po nim Kronos, później mądry w radzie Zeus  
Z przybytku świątyni ... obwieściła [Noc] [która] obwieściła wszystko,  
co boskie prawo ...  
Zeus, kiedy od swego ojca usłyszał wyrocznie,

<sup>34</sup> Wielce dyskusyjną kwestią jest pochodzenie sukcesji bogów w mitologii greckiej (zarówno w twórczości Hezjoda, jak i orfików). Jako źródła idei, które wpływały na grecką mitologię, wskazuje się Egipt, mitologię starożytnych Indii (najgorliwszym rzecznikiem tej koncepcji jest francuski badacz Georges Dumézil), czy wreszcie idee mezopotamskie (w literaturze często podkreśla się podobieństwo między huryjskim mitem o Kumarbim i greckim jego odpowiednikiem Kronosem). Zob. np. G.S. Kirk: *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures*. Cambridge 1973, s. 207—226.

<sup>35</sup> ἐν αὐτῷ πρώτῳ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν ὡς ζῶνι πρώτῳ· θῆλυς καὶ γενέτωρ κρατερός θεὸς Ἑρικεπαῖος, φησὶν ὁ θεολόγος. Proclus: *In Platonis „Timaeum” commentaria*..., I, 429, 28—430, 1.

O związkach między Fanesem i Erikepaiosem pisze W.K.C. Guthrie: „[...] yet a fourth title of Phanes in the *Orphica* of the Neoplatonists is Erikepaios, a non-Greek name for which no certain interpretation has been found”, i dodaje w przypisie 18. rozdziału IV: „Kern (*de theogoniis*, 21 f.), arguing against an Egyptian or oriental origin for E., adopts Diels suggestion that the name is Greek, meaning »early swallowed« (*ἡρί, κάπτω*). Gruppe rejects this in *Suppl.* 740. In *C. und M.* 658, n. 53, he gives suggested etymologies from Oriental languages, and mentions also the ancient (Malalas and Suidas) interpretation as »life-giver« or »life«. According to Eisler in *Welt. U. Himm.* 475, the name is Aramaic and means »long face«. W.K.C. Guthrie: *Orpheus and Greek Religion*..., s. 97 i 145.

połknął fallus [tego], który pierwszy skoczył do eteru,  
fallusa pierwotnego boga, a z niego wyłonili się wszyscy błogosławieni  
nieśmiertelni bogowie i boginie, rzeki i miłe źródła, i wszystko inne, co  
wtedy było; on jednak powstał sam.

On obmyślił wielką potęgę Okeanosa o szerokich nurtach  
[księżyc,] który wielu ludziom świeci na bezkresnej ziemi,  
pragnąc się w miłosnym objęciu zmieszać ze swą matką<sup>36</sup>.

Druga wersja pochodzi z dzieła Martina L. Westa *The Orphic Poems* i brzmi  
z kolei następująco:

Zeus wówczas, od bogini proroctwo usłyszawszy,  
i moc w swe ręce uchwycił, i daimoniona sławnego  
genitalia połknawszy, tego, który pierwszy skoczył do eteru.  
Ów Ziemię i Niebo szerokie zrodził,  
temu zaś ogromna Ziemia — dziecko Kronosa, który wielką rzecz uczynił  
Uraniosowi Eufronidzie, który pierwszy królował,  
a po nim Kronos, później mądry w radzie Zeus,  
Metis i nad szczęśliwymi wykonuje królewską godność.  
I wtedy przejął moc boga, jak było słusznym,  
genitalia Pierwotnego boga, a z niego wyłonili się wszyscy  
błogosławieni nieśmiertelni bogowie i boginie,  
rzeki i miłe źródła, i wszystko inne,  
co wtedy było; on jednak powstał sam. [...]  
On obmyślił wielką potęgę Okeanosa o szerokich nurtach: [...]  
obmyślił zaś inną ziemię bezkresną, tę Selene  
nieśmiertelni nazywają, Ziemi mieszkańcy zaś Mene, [...]

<sup>36</sup> (Κρόνος) ὃς μέγ' ἔπειθεν (τὸν Οὐρανόν)  
Οὐρανὸς Εὐφρονίδης, ὃς πρῶτιστος βασιλεύσεν  
ἐκ τοῦ δὴ Κρόνος [α]ῦτις, ἔπειτα δὲ μητίετα Ζεὺς  
ἐξ ἀδύτοι]ο...χρήσαι (sc. τὴν Νύκτα)  
[ἡ δὲ] ἔχρησεν ἅπαντα τὰ οἱ θέ[μις...]αι  
Ζεὺς μὲν ἐπεὶ δὴ πατὴρ ἐοὺ πάρα [θέ]σφατ' ἀκούσα[ς]  
αἰδοῖν κα[τ]έπεινεν, ὃς αἰθέρα ἔκθορε πρῶτος  
πρωτογόνου βασιλείως αἰδοίου, τοῦ δ' ἅρα πάντες ἀθάνα-  
τοι προσέφυν μάκαρες θεοὶ ἡδὲ θέαιναι καὶ ποταμοὶ καὶ  
κρήναι ἐπήρατοι ἄλλα τε πάντα [ὅ]σσα τότ' ἦν γεγαῶτ',  
αὐτὸς δ' ἅρα μόνος ἔγεντο.  
'Οκεανὸς...ἐμήσατο...σθένος μέγα...εὐρὺ ρέοντα,  
(σελήνη) ἡ πολλοῖς φαίνει μερόπεσσι ἐπ'  
ἀπείρονα γαῖαν  
μητρὸς ἐν φιλότῃ...θέλιντα μιχθῆναι

Cyt. za: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 47—48.  
Autorzy zacerpnęli fragment z pracy: W. Burkert: *Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre*. „Antike und Abendland”, 14, s. 93—114.

która wielu ludziom świeci na bezkresnej Ziemi: [...] pragnąc się w miłosnym objęciu mieszać ze swą matką<sup>37</sup>.

Jak widzimy, wersja ze zwoju ukazuje następstwo bogów znane już z *Theogonii* Hezjoda: rządy sprawuje początkowo Uranos, następnie Kronos (po wykastrowaniu Uranosa), po nim zaś — Zeus. Elementem wspólnym obu wersji jest przypisanie Zeusowi roli stwórcy: w wersji zwoju z Derveni nie było to stworzenie na nowo, lecz pierwotne. Wersje łączy również to, że dzieło kreacji dokonało się w wyniku specyficznego zapłodnienia Zeusa (powraca aspekt prokreacji w miejsce kreacji): w wersji z *Hymnów* — przez połknięcie Fanesa, w wersji z Derveni — przez połknięcie fallusa Uranosa<sup>38</sup>. Niezależnie jednak od różnic w szczegółach wydaje się, że główne idee ukazane w obu wersjach są zbliżone: „[...] w teogonii orfickiej sens tego (*scil.* połknięcia Fanesa-fallusa przez Zeusa i ponowne stworzenie świata) jest bardziej subtelny [niż w ujęciu Hezjoda — P.Ś.]: widoczne jest tu dążenie, by uczynić z boga-władcy wszechświata *stwórcę* świata, którym rządzi. Poza tym epizod ten jest odbiciem spekulacji filozoficz-

<sup>37</sup> Ζεὺς μὲν ἔπειτ' ἄφραστα θεῶς πάρα θέσφατ' ἀκούσας  
 <ἀλκὴν τ' ἐν χεῖρεσσ' ἔλαβεν, καὶ δαίμονα κυδρόν>  
 αἰδοῖον κατέπινεν ὃς αἰθέρα ἔκθορε πρῶτος.  
 [κεῖνος μὲν Γαίαν τε καὶ Οὐρανὸν εὐρὺν ἔτικτεν.]  
 [τωὶ δὲ πελώρη Γαῖα τέκε Κρόνον,] ὃς μέγ' ἔπεξεν  
 Οὐρανὸς Εὐφρονίδης, ὃς πρῶτιστος βασιλεύσεν  
 ἐκ τοῦ δὴ Κρόνος [α]ῦτις, ἔπειτα δὲ μητίετα Ζεὺς,  
 Μῦθιν καὶ [μακάρων κατέχ]ων βασιλῆα τιμ[ήν].  
 [καὶ τότε δὴ κατέπινε θεοῦ μένος, ὡς θέμις ἦεν,]  
 Πρωτογόνου βασιλέως αἰδοίου, τοῦ δ' ἄρα πάντες  
 ἀθάνατοι προσέφυν μάκαρες θεοὶ ἡδὲ θέαιναι  
 καὶ ποταμοὶ καὶ κρήναι ἐπήρατοι ἄλλα τε πάντα  
 [ὅ]σσα τότε ἦν γεγαῶτ', αὐτὸς δ' ἄρα μούνος ἔγεντο. [...] *μήσατο* δ' Ὀκεανοῖο μέγα σθένος εὐρὺ ῥέοντος. [...] *μήσατο* δ' ἄλλην γαῖαν ἀπείριτον, ἣν τε Σελήνην ἀθάνατοι κληῖζουσιν, ἐπιχθόνιοι δὲ τε Μήνην, [...] ἣ πολλοῖς φαίνει μερόπεσσι ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν. [...] ἥθελε μήτρος ἑᾶς μυχθῆμεναι ἐν φιλότῳ

M.L. West: *The Orphic Poems*. Oxford 1983, s. 114—115, *Appendix: An Exempli Gratia Reconstruction of the Derveni Theogony*.

<sup>38</sup> „W hymnach [...] Fanesa połknął Zeus w otchłaniach Nocy. Wydaje się więc, że pruderia późniejszych czasów nakazała zastąpić fallus przez Fanesa. Sam fallus oczywiście, jak większość wątków mitu o sukcesji bóstw, pochodzi z Bliskiego Wschodu. Kumarbi z huryccko-hetyckiego mitu, odciawszy i połknąwszy fallus boga-nieba, zachodzi w ciążę. W bolesnym rozwiązaniu rodzi się później bóg-burza. [...] Zaczynamy odnosić wrażenie, że »Orfeusz« zachował pierwotny orientalny przekaz, w którym bóg zachodzi w ciążę po połknięciu odciętego członka. Tutaj jednak nie sam sprawca kastracji połyka członek i nie w ten sposób zastępuje go bóg-burza, połyka odcięty członek — zachowany przypuszczalnie jako symbol lub środek stwarzania — by zrodzić cały wszechświat w drugim i ostatnim akcie stworzenia, tak jak w późniejszych hymnach orfickich uczyni to Fanes”. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 48—49.

nej dotyczącej stworzenia Uniwersum wielości, wychodząc od jedności”<sup>39</sup>. Przyjrzyjmy się w tym miejscu bliżej problematyce jedna-wielości w koncepcjach orfickich, w związku z połknięciem Fanesa przez Zeusa i ponownym „stworzeniem-zrodzeniem” świata.

Po przejęciu władzy od Kronosa Zeus pragnie stworzyć (zrodzić) świat od nowa. Zwraca się z prośbą o radę do Nocy:

Mateczko! Z bogów najwyższa, Nocy nieśmiertelna, jak, to doradź,  
jak powinienem między nieśmiertelnymi rządy nieustraszone ustalić?<sup>40</sup>

I precyzuje:

Jak zaś mam uczynić jednym wszystko i oddzielnie każde?<sup>41</sup>

W odpowiedzi Noc radzi:

Eterem wszystko wokół niewypowiedzianym otocz, w środku tego  
niebo, w środku ziemię bezkresną, w [środku] morze,  
w nim zaś cudowne zjawiska wszystkie, którymi niebo jest zwieńczone<sup>42</sup>.

W konsekwencji Zeus:

Dlatego wtedy połknął moc pierworodnego Erikepaiosa,  
wszystkie ciała miał we wnętrznościach własnego brzucha,  
zmieszał ze swoimi członkami moc i siłę boga,  
dlatego wraz z nim wszystkie rzeczy wewnątrz Zeusa ponownie zostały  
utworzone.

Eteru szerokiego oraz nieba jasna osnowa,  
morza nieurodzajnego i ziemi wspaniałej siedziba,  
Okeanos potężny i najniższa otchłań ziemi (νεῖατα τέταρτα γαίης),  
I rzeki, i morze bezkresne, i wszystko inne,  
wszyscy nieśmiertelni, szczęśliwi bogowie oraz boginie,

<sup>39</sup> M. Eliade: *Historia wierzeń i idei religijnych*. Tłum. S. Tokarski. T. 2. Warszawa 1994, s. 126.

<sup>40</sup> μαῖα, θεῶν ὑπάτη, Νύξ ἄμβροτε, πῶς, τάδε φράζε,  
πῶς χρὴ μὲν ἀθανάτων ἀρχὴν κρατερόφρονα θέσθαι;  
Proklos: *In Platonis Timaeum commentaria...*, I, 207, 4—7.

<sup>41</sup> πῶς δέ μοι ἔν τε τὰ πάντ' ἔσται καὶ χωρὶς ἑκάστων;  
Ibidem, I, 314, 4—5.

<sup>42</sup> Αἰθέρι πάντα περίξ ἀφάτην λάβε, τῇ δ' ἐνὶ μέσσηι  
οὐρανόν, ἐν δέ τε γαίαν ἀπείριτον, ἐν δὲ θάλασσαν,  
ἐν δὲ τὰ τέτταρα πάντα, τὰ τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται.  
Ibidem, I, 314, 6—10.

ile tylko jest żyjących i ile tylko później przyjdzie  
zrodzonych, w brzuchu Zeusa jak spływające razem splodzone<sup>43</sup>.

Rozterki Zeusa w orfickiej teogonii są zatem, wedle interpretacji neoplatonickiej, metaforycznym ujęciem jednego z fundamentalnych zagadnień refleksji greckiej, mianowicie wspomnianej problematyki jedna-wielości. Ukazując dzieje świata przed jego ponownym stworzeniem przez Zeusa, wyróżnić można dwa zasadnicze okresy: okres pierwotnej jedności (symbolizowany przez Noc) i okres wyłonienia się wielości. Okres pierwotnej jedności cechuje się brakiem w niej jakiegokolwiek zróżnicowania: to jedność absolutna, w zasadzie absolutna jednorodność. Stajemy przed koniecznością rozstrzygnięcia niezwykle ważnego i trudnego dylematu, mianowicie, czy jedność pierwotna jest czymś, czy też jest nicością (skoro w absolutnej jedności Nocy panują nieprzeniknione ciemności, a wszelkie poznanie, wyznaczenie granic, rozróżnienie okazują się niemożliwe, to jak uzasadnić tezę, że ta jedność jest czymś, a nie niczym?). Z kolei wyłaniająca się w drugim okresie wielość przejawia tendencje do rozbijania jedności. Jeżeli jednak wielość rozbija tę jedność całkowicie, zostanie absolutna wielość, która podobnie do absolutnej jedności staje się niejako „nicością” (możność taka tak daleko odbiega od greckiego sposobu myślenia, że zarówno w micie, jak i w filozofii greckiej nie ma pojęcia nicości). Aby móc zatem mówić, że jest coś (co z kolei wydaje się sądem najbardziej oczywistym i narzucającym się wprost), to owo coś musi być „złożeniem” jedna i wielości. Mówiąc inaczej, wszelkie coś — to jedność wytworzona z wielości, ale jedność taka, która nie niszczy owej wielości. Musi to zatem być inna jedność niż pierwotna jedność Nocy. Przywrócenie bowiem owej jedności mogłoby się zrealizować jedynie na drodze zniszczenia wielości, wszak wielość ta powstała w wyniku zaburzenia tejże jedności. Problem zasadniczy sprowadza się zatem do jedności wielości. To w tym celu Zeus połknął Fanesa (Erikepaiosa) wraz z całym światem i zrodził świat na nowo. Czy w ten sposób zrealizował swój cel? Czy zjednoczył wielość? W czym tkwić miałyby istota tej jedności wielości w nowo zrodzonym przez Zeusa kosmosie? Aby odpowiedzieć na te pytania, konieczna jest analiza dalszych etapów orfickiej teogonii.

<sup>43</sup> ὥς τότε Πρωτογόνοιο χανὼν μένος Ἑρικεπαίου  
τῶν πάντων δέμας εἶχεν ἐῆ ἐνὶ γαστέρι κοίλῃ,  
μῖζε δ' εἰὸς μελέεσσι θεοῦ δύναιμι τε καὶ ἀλκίην,  
τοῦνεκα σὺν τῇ πάντα Διὸς πάλιν ἐντὸς ἐτύχθη.  
αἰθέρος εὐρείης ἥδ' οὐρανοῦ ἀγλαὸν ὕψος,  
πόντου τ' ἀτρυγέτου γαίης τ' ἐρικυδέος ἔδρη,  
Ὠκεανὸς τε μέγας καὶ νεῖατα τάρταρα γαίης  
καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος ἄλλα τε πάντα  
πάντες τ' ἀθάνατοι μάκαρες θεοὶ ἡδὲ θέαναι,  
ὅσσα τ' ἔην γεγαῖота καὶ ὕστερον ὀππόσ' ἔμελλεν,  
ἐνγένετο, Ζητὸς δ' ἐνὶ γαστέρι σύρρα πεφύκει.

Ibidem, I, 324, 29—325, 3; I, 313, 9—16.



Orficka sukcesja bogów nie kończy się na rządach Zeusa. Po stworzeniu świata Zeus pojął za żonę Persefonę. Z tego związku zrodził się Zagreus (tożsamy z Dionizosem<sup>44</sup>), któremu ojciec obiecał panowanie nad światem. Jak stwier-

<sup>44</sup> Np. Eurypides stwierdza w *Kreteńczykach*:

Dziecię fenickiej Europy  
I Dzeusa wielkiego, władco  
Krety stugrodnej!  
Przybywam z przeświętej świątyni,  
Którą pokryły pnie zrąbanych na miejscu  
Siekiera chałybską drzew  
I klejem wołowym złączony  
W ścisłych spojeniach cyprys.  
Święty żywot więdziemy, od kiedy  
Zostałem mysta Dzeusa z Idy  
I wolarzem nocą czczonego Dzagreusa,  
I ucztę spożywszy z surowego mięsa,  
I dla matki górskiej uniosłszy pochodnię  
Okrzyknięty zostałem  
Uświęconym bachantem Kuretów.  
Szaty mam śnieżne — unikam  
Narodzin śmiertelnych i urny z prochami  
Nie tknę, a spożywania  
Pokarmów zwierzęcych się strzegę.

ἀλλ' ὦ Κρήτης, Ἰδης τέκνα  
Φοινικογενοῦς [παῖ τῆς Τυρίας] τέκνον Εὐρώπης  
καὶ τοῦ μεγάλου Ζηνός, ἀνάσσειν  
Κρήτης ἑκατομπολιέθρου·  
ἦκω ζαθέους ναοὺς προλιπών,  
οὓς αὐθηγενὴς τιμηθεῖσα δοκὸς  
στεγανοὺς παρέχει Χαλύβηι πελέκει  
καὶ ταυροδέτι κόλλιη κραθεῖσ'  
ἀτρεκέϊς ἄρμους κυπαρίσσου.  
ἀγνὸν δὲ βίον τείνων ἐξ οὗ  
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμεν,  
καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς  
τοὺς ὁμοφάγους δαίτας τελέσας  
μητρί τ' ὀρείῃ δῆδας ἀνασχών  
καὶ κουρήτων  
βάκχος ἐκλήθην ὀσιωθεῖς.  
πάλλευκα δ' ἔχων εἴματα φεύγω  
γένεσιν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκης  
οὐ χρομπτόμενος τήν τ' ἐμψύχων  
βρώσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμαί.

Eurypides: *Kreteńczycy*, fr. 472, 1—19. Tłum. J. Łanowski. W: Eurypides: *Tragedie...*, T. 3, s. 670.

O związkach Dionizosa z Zagreusem zaświadcza też między innymi Ajschylos (fr. 228, 1—2: Ζαγρεῖ τε νῦν μοι καὶ πολυξένῳ <πατρί> χαίρειν), Kallimach (fr. 43, 117: νῖα Διόνυσον Ζαγρέα γειναμένη), czy też Scholia in Aristophanem, Scholia in ranas (scholia vetera) (398, 8—9: μεμνημένος λέγει τὰ μὲν πρὸς τὸν Ζαγρέα Ἰακχον, τὰ δὲ πρὸς τὸν Διόνυσον). Więcej na temat związków

dza W.K.C. Guthrie, „Fanes jest Dionizosem, gdyż w tej formie odrodził się z Zeusa”<sup>45</sup>. Logika orfickiej teogonii zdaje się przejrzysta. Fanes, pierwotny rodzic świata, symbolizuje zarówno świat (wielość), jak i jedność tego świata (sam jest bowiem jednością przeciwieństw męskiego i żeńskiego). Zeus zatem, chcąc przywrócić światu jedność, połyka Fanesa, i w ten sposób „Fanes [...] jest Zeusem, lub raczej Zeus stał się Fanesem wskutek połknięcia go”<sup>46</sup>. Dzięki temu Zeus zyskuje „moc boga” (Fanesa-Erikepaiosa), która umożliwia mu zjednoczenie wielości. I wreszcie Dionizos, który ma ostatecznie przywrócić jedność świata, również musi być Fanesem: tylko on bowiem ma moc jednoczenia.

Dionizosowi nie jest jednak dane przejście władzy od Zeusa. Podjudzeni bowiem przez Herę Tytani rozszarpują Zagreusa-Dionizosa: „[...] według orfików cztery królestwa przekazane są w tradycji. Pierwsze Uranosa, którego Kronos zastąpił, wykastrowawszy genitalia ojca. Zaś po Kronosie Zeus zapanował, strąciwszy ojca do Tartaru. Następnie Zeusa zastąpił Dionizos, którego samego, mówią (*scil.* orficy), zgodnie ze spiskiem Hery, Tytani rozdarli i ciało jego kosztowali. I tych rozgniewany Zeus poraził piorunem i z sadzy wyziewów zgromadzonych z nich materiał powstał, z którego utworzeni zostali ludzie”<sup>47</sup>. Tytani nie spożyli jednak Dionizosa-Zagreusa w całości: „Atena porwała serce Dionizosa, wzięła

---

Dionizosa z Zagreusem zob. K. Kerényi: *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*. Tłum. I. Kania. Kraków 1997, s. 80—87; A. Krokiewicz: *Studia orfickie...*, s. 7—78, zwłaszcza 23—25, 39—47.

<sup>45</sup> „Phanes is Dionysos because in that form he was reborn from Zeus”. W.K.C. Guthrie: *Orpheus and Greek Religion...*, s. 101. O tożsamości Dionizosa z Fanesem (a zarazem z Ozyrysem) wspomina Diodor Sycylijski w swej *Bibliotece...*, pisząc: „[...] zaś wedle starożytnych greckich mitologii niektórzy nazywali Ozyrysa Dionizosem i nadawali mu przezwisko Seirion: których słowa Eumolpos w *Bachantach* wspomina »jako gwiazda świecącego Dionizosa w blasku ognistym«, Orfeusz zaś »dlatego go zwą Fanesem i Dionizosem«. τὸν δὲ παρ' Ἑλλήσι παλαιῶν μυθολόγων τινὲς τὸν Ὀσίριον Διόνυσον προσονομάζουσι καὶ Σείριον παρ-ωνύμως· ὃν Εὐμόλπος μὲν ἐν τοῖς Βακχικοῖς ἔπεισι φησὶν ἀστροφαῖ Διόνυσον ἐν ἀκτίνεσσι πυρωπὸν, Ὀρφεὺς δὲ τούνεκά μιν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον. Diodorus Siculus: *Bibliotheca historica*, I, 11, 3, 1—7. Eds. F. Vogel and K.T. Fischer. Leipzig 1888.

<sup>46</sup> „Phanes [...] is Zeus, or rather Zeus became Phanes by the process of swallowing him”. W.K.C. Guthrie: *Orpheus and Greek Religion...*, s. 101.

<sup>47</sup> παρὰ τῇ Ὀρφεῖ τέσσαρες βασιλείαι παραδίδονται. πρώτη μὲν ἡ τοῦ Οὐρανοῦ, ἣν ὁ Κρόνος διεδέξατο ἐκτεμὼν τὰ αἰδοῖα τοῦ πατρός· μετὰ δὲ τὸν Κρόνον ὁ Ζεὺς ἐβασίλευσεν καταταρταρώσας τὸν πατέρα· εἶτα τὸν Δία διεδέξατο ὁ Διόνυσος, ὃν φασὶ κατ' ἐπιβουλὴν τῆς Ἥρας τοὺς περὶ αὐτὸν Τιτᾶνας σπαράττειν καὶ τὸν σαρκῶν αὐτοῦ ἀπογεύεσθαι. καὶ τούτους ὀργισθεὶς ὁ Ζεὺς ἐκεραύνωσε, καὶ ἐκ τῆς αἰθάλης τῶν ἀτμῶν τῶν ἀναδοθέντων ἐξ αὐτῶν ὕλης γενομένης γενέσθαι τοὺς ἀνθρώπους. Olympiodoros: *In Platonis „Phaedonem” commentaria*, I, 3, 3—10. Ed. L.G. Westerink. Amsterdam 1976. Zbliżoną wersję przekazuje Nonnus, który stwierdza: οὐδὲ Διὸς θρόνον εἶχεν ἐπὶ χρόνον· ἀλλὰ ἔ γινώσκω κεραδάλῃ χρυσθέντες ἐπὶ κλοπα κύκλα προσώπου δαίμονος ἀσπύργιο χόλῳ βαρυμήνιος Ἥρας Ταρταρὴν Τιτῆνες ἐδηλήσαντο μαχαίρῃ ἀντιτύπῳ νόθον εἶδος ὀπιπεύοντα κατόπτρῳ. „[...] niezbyt długo zajmował on (*scil.* Zagreus) tron Zeusa. Podjudzeni gniewem Hery Tytani otwarzach umazanych gipsem na biało piekielnym nożem zabili go, gdy oglądał swój wizerunek w lusterku”. Nonnus: *Dionysiaca*, VI, 169—173. Tłum. I. Kania na podstawie tłumaczenia niemieckiego Th. von Scheffera. W: K. Kerényi: *Dionizos...*, s. 226.

nazwę Pallas (Παλλὰς) od bicia (πάλλειν) serca<sup>48</sup>. Atena przekazała serce Dionizosa-Zagreusa Zeusowi; Zeus sporządził z niego napój, który dał do wypicia Semele. W ten sposób w synu Zeusa i Semele odrodził się Zagreus-Dionizos<sup>49</sup>.

Dionizos nie od razu zrodził się z Semele. Zazdrosna Hera, udając piastunkę, zasugerowała Semele, aby poprosiła Zeusa o pokazanie się jej w takiej samej postaci, w jakiej pokazuje się Herze. Zeus przemienił się wówczas w błyskawicę i Semele spłonęła<sup>50</sup>. Wedle przekazu Eurypidesa z *Bachantek* Semele poroniła wtedy Dionizosa, którego Zeus wszczepił sobie w udo i zrodził, „gdy się czas dopełnił”<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Ἀθηνᾶ μὲν οὖν τὴν καρδίαν τοῦ Διονύσου ὑφελομένη Παλλὰς ἐκ τοῦ πάλλειν τὴν καρδίαν προσηγορεύθη. Klemens Aleksandryjski: *Protreptikos*, II, 18, 1, 3—5. Ed. C. Mondéser. Paris 1949.

<sup>49</sup> O przekazaniu serca Dionizosa informuje Procloś w *Hymnie do Ateny* (*Hymnus VII in Minervam* 11—15):

ἢ κραδίην ἐσάσας ἀμισύλλετον ἄνακτος  
αἰθέρος ἐν γυάλιοισι μερισμένου ποτὲ Βάκχου  
Τιτῆνων ὑπὸ χερσὶ, πόρες δὲ ἐ πατρὶ φέρουσα,  
ὄφρα νέος βουλῆσιν ὑπ’ ἀρρήτοισι τοκῆος  
ἐκ Σεμέλης περὶ κόσμον ἀνηβήσῃ Διόνυσος

[...] która (resp. Atena) serce ocalała niepokrojone władcy (ἄνακτος)  
eterycznego w zagłębiu (γυάλιοισι) oddzielone kiedyś od Bakcha  
Tytanów rękami, dar zaś ojcu zaniósła.

O stworzeniu zaś napoju pisze w *Fabulae* 167 Hyginus: „Liber Iovis et Proserpinae filius a Titanis est distractus, cuius cor contritum Iovis Semelae dedit in potionem ex eo praegnans cum esset facta”. Zob. K. Kerényi: *Dionizos...*, s. 220; A. Krokiewicz: *Studia orfickie...*, s. 39: „[...] i z niego (scil. serca) odrodził się Zagreus w osobie Dionizosa, syna Zeusa i Semeli”. Inną wersję przekazuje Firmicus Maternus, wedle którego Zeus stworzył postać Dionizosa z gipsu i włożył do niego serce przyniesione przez Atenę („imaginem eius ex gypso plastico opere perfecit et cor pueri ex quo facinus fuerat sorore deferente detectum, in ea parte plastes conlocat qua pectoris fuerant linimenta formata”. Firmicus Maternus: *De errorum* 6, 15, 2. *Orphicorum Fragmenta*. Ed. O. Kern. Dublin—Zürich 1972, fr. 214).

<sup>50</sup> Hyginus: *Fabulae* 167 i 179: „Iuno in Beroen nutricem Semeles se commutavit et ait: »alunna, pete a Iove ut sic ad te veniat, quem ad modum ad Iunonem, ut scias quae voluptas est cum deo concumbere«. Illa autem instigata petit ab Iove, et fulmine est icta” i „quod Iuno cum resciit, specie immutata in Beroen nutricem ad eam venit et persuasit, ut peteret ab Iove, ut eodem modo ad se quomodo ad Iunonem veniret, »ut intelligas«, inquit, »quae sit voluptas cum deo concumbere«. Itaque Semele petiit ab Iove, ut ita veniret ad se qua re impetrata Iovis cum fulmine et tonitribus venit et Semele[m] conflagravit”.

<sup>51</sup> Διόνυσον κατὰγούσαι [...]

ὄν ποτ’ ἔχουσ’ ἐν ἰδίνων  
λοχίαις ἀνάγκαισι  
πταμένας Διὸς βροντᾶς νη-  
δύος ἐκβαλον μάτηρ  
ἔτεκεν, λιποῦσ’ αἰὼ-  
να κεραυνίῃ πληγῇ·  
λοχίοις δ’ αὐτίκα νιν δέ-  
ξατο θαλάμαις Κρονίδας Ζεύς,  
κατὰ μηρῶν δὲ καλύψας

Ta orficka wersja mitu o powtórnych narodzinach Dionizosa (a jednocześnie o czwartej formie Fanesa: Fanes, Zeus, Zagreus i Dionizos) oraz o związanym z nimi powstaniu człowieka będzie miała znaczące konsekwencje dla myśli greckiej. Stanowiąc ukoronowanie kosmogonii i teogonii orfickiej, zaowocuje przede wszystkim niezwykle doniosłą koncepcją człowieka. Można powiedzieć, że zrozumienie jednoczącej roli Dionizosa stanie się możliwe dopiero po poddaniu analizie wspomnianej koncepcji człowieka. Miejsce i rola człowieka w „kosmosie”, a zarazem znaczenie aspektu dionizyjskiego dla ludzkiego życia wyjaśnią rozumienie orfickiej koncepcji jedności wielości. Rola, jaka przypada tu Dionizosowi, jest szczególna: łączy on bowiem aspekt kosmogoniczno-teogoniczny z aspektem ludzkim w koncepcjach orfizmu. Dla pełnego obrazu orfizmu, nim przejdziemy do antropogonii i antropologii orfickiej, koniecznym będzie przyjrzenie się jeszcze zagadnieniu orfickich misteriów.

---

χρυσέαισιν συνερείδει  
 περόναις κρυπτὸν ἄφ' Ἑρας.  
 ἔτεκεν δ', ἀνίκα Μοῖραι  
 τέλεσαν

Eurypides: *Bachantki*, 85, 88—100. Tłum. J. Łanowski. W: Eurypides: *Tragedie...*, T. 3, s. 420—421.

W nawiązaniu do zrodzenia z uda Zeusa (czy też biodra), w *I Hymnie homeryckim do Dionizosa* spotykamy określenie Εἰταφιώτης — „Zaszyty w biodrze” (zob. *I Hymn do Dionizosa*. W. Appel: *Wprowadzenie*. W: *TMNOI OMHPIKOI*, czyli *Hymny homeryckie*. Tłum. W. Appel. Toruń 2001, s. 28, oraz sam *Hymn*, 17 i 20, s. 32—33). Semele z kolei określona jest Θυώνη — „Ta, która spłonęła”. Ibidem, s. 28, *Hymn*, 21, s. 32—33.

## R o z d z i a ł   I I

### Misteria orfickie

Nim przystąpimy do zagadnienia misteriów orfickich, konieczna wydaje się krótka charakterystyka ważnego zjawiska religijnego starożytnej Grecji, jakim bez wątpienia były tzw. kultury misteryjne.

Początki szczególnego zainteresowania kultami misteryjnymi w nauce europejskiej datują się na lata dwudzieste XX stulecia. Zainteresowanie to związane jest z pracami dwóch uczonych: Franza Cumonta i Richarda Reitzensteina<sup>1</sup>. Jak stwierdza Werner Burkert, „w ostatnich latach [...] krytyczna dyskusja nad zasadami i koncepcjami znacznie się posunęła, zwłaszcza za sprawą uczonych włoskich. W rezultacie stanowiska Cumonta i Reitzensteina są stopniowo spychane na margines. Niemniej istnieją jeszcze pewne stereotypy i uprzedzenia w badaniach nad tak zwanymi religiami misteryjnymi wymagające wyjaśnienia, ponieważ prowadzą — w najlepszym razie — do półprawd, a nawet do oczywistych błędnych interpretacji”<sup>2</sup>. Wymienia Burkert trzy zasadnicze stereotypy, będące pozostałością stanowisk Cumonta i Reitzensteina, które za pomocą przekonującej argumentacji odrzuca. Stereotypy te to uznanie misteriów za typowe dla późnego antyku, przekonanie o ich wschodnim pochodzeniu, wreszcie uznanie kultów misteryjnych za przejaw nastawienia odmiennego od typowego dla religii pogańskich — nastawienia realistyczno-praktycznego, które Burkert określa jako „poszukiwanie wyższej duchowości”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> F. Cumont: *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Paris 1927 (wyd. 1. — 1907); R. Reitzenstein: *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*. Leipzig 1927 (wyd. 1. — 1910).

<sup>2</sup> W. Burkert: *Starożytne kultury misteryjne*. Wstęp, przekład i opracowanie K. Bielewskiego. Bydgoszcz 2001, s. 37.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 37—40.

Podstawową cechą starogreckich kultów misteryjnych jest ich charakter niepubliczny. Związany jest on z zagadnieniem indywidualnej inicjacji<sup>4</sup>. Jak podkreśla Walter Burkert, „w starożytnym świecie misteria nie były niczym obligatoryjnym i nieuniknionym; dochodził w nich do głosu element osobistego wyboru, indywidualnej decyzji. Wtajemniczenie nie było w sposób konieczny związane z przynależnością do określonego rodu czy rodziny. Istniała oczywiście pewna presja tradycji rodzinnych, ale młodzież mogła przeciwstawić się swym rodzicom, jak wskazuje piśmienny przekaz na temat rzymskich bakchanaliów. [...] Ta rola prywatnej inicjatywy w oczywisty sposób łączy się z etapem rozwoju społeczeństwa, które na przestrzeni VI w. przed Chr. ewoluowało, akcentując odkrycie tego, co indywidualne. [...] dla wszystkich tych, którzy uświadomili sobie szanse i zagrożenia związane z doświadczeniem indywidualnej wolności, jakie pojawiło się w świecie hellenistycznym, misteria mogły być »wynałazkiem« o decydującym znaczeniu: kulty, które nie były ani nakazane, ani zakazane, czy to przez rodzinę, klan, czy też klasę społeczną, ale możliwe do wyboru zgodnie z własną wolą, nadal obiecywały pewne osobiste bezpieczeństwo przez włączenie się w uroczystości i przez osobiste zbliżenie się do jakiegoś wspaniałego bóstwa. Misteria były dobrowolnie podejmowanymi rytuałami inicjacyjnymi o charakterze osobistym i tajemnym, które przez doświadczenie *sacrum* zmierzały do przemiany umysłu”<sup>5</sup>. Jednocześnie kultom misteryjnym towarzyszyły, w większości przypadków, formy religijne przeznaczone dla niewtajemniczonych<sup>6</sup>. Wśród kultów misteryjnych świata starożytnego można wyróżnić kilka grup. Do najistotniejszych z nich należą misteria eleuzyńskie, misteria dionizyjskie bądź bakchiczne, misteria Matki Ziemi, misteria Izydy, misteria Mitry, misteria Kabirów czy misteria z Samotraki<sup>7</sup>.

Inaczej kwestię tę postrzega wybitny francuski badacz religii starożytnych Jean-Pierre Vernant. To, co Burkert zalicza do „kultów misteryjnych” (czyli w odniesieniu do religijności greckiej: misteria eleuzyńskie i dionizyjskie, ewentualnie więc, jako element tych ostatnich, orfickie), Vernant określa wspólnym mianem „mistycyzm”: „[...] krwawa ofiara i kult publiczny nie wyczerpują całego obszaru greckiej pobożności. Obok nich istniały nurty i grupy mniej lub bardziej odszczepieńcze i poboczne, mniej lub bardziej zamknięte i tajne, wyrażają-

<sup>4</sup> „Greek religion, bound to the polis, is public religion to an extreme degree. Sacrificial processions and communal meals, loud prayers and vows, temples visible from afar with splendid votive displays — this is the image of *eusebeia*, this guarantees the integration of individual into the community. Whoever refuses to take part incurs suspicions of *asebeia*. Yet at the same time there were always secret cults, accessible only through some special, individual initiation, the mysteries”. W. Burkert: *Greek Religion*. Transl. J. Raffan. Cambridge 1985, s. 276.

<sup>5</sup> W. Burkert: *Starożytne kulty misteryjne...*, s. 51—53.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 50—51.

<sup>7</sup> W odniesieniu do misteriów z Samotraki zob. S.G. Cole: *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods of Samotrache*. Leiden 1984. Jeśli z kolei chodzi o misteria Kabirów, zob. K. Kerényi: *Misteria Kabirów. Prometeusz*. Tłum. I. Kania. Warszawa 2000.

ce innego typu dążenia religijne. Niektóre z nich zostały częściowo lub całkowicie włączone do kultu państwowego, inne zaś pozostały poza jego zasięgiem. Wszystkie one torowały na różne sposoby drogę greckiemu »mistycyzmowi«, poszukującemu bardziej bezpośredniego, bardziej intymnego i osobistego kontaktu z bogami. [...] Jeśli chodzi o okres klasyczny, trzeba wyraźnie odróżnić na tej płaszczyźnie trzy typy zjawisk religijnych. Mimo kilku punktów wspólnych, trudnych wprowadzić do precyzyjnego określenia, ale poświadczonych przez wspólnotę, stosowanych w odniesieniu do nich terminów: *telete*, *orgia*, *mystai*, *bakchoi*, nie sposób ich ze sobą połączyć. Nie są to fakty religijne należące do tego samego porządku; mają różny status i różne cele. Na pierwszym miejscu są misteria. [...] Następnie ruch dionizyjski. [...] I wreszcie to, co nazywa się orfizmem”<sup>8</sup>.

Jeśli przyjąć ustalenia Burkerta, zagadnienie misteriów orfickich związane jest przede wszystkim z misteriami dionizyjskimi<sup>9</sup>, choć postać Orfeusza wiązano również z Eleusis (o tym w dalszej części). Kwestia sporna sprowadza się w tym wypadku do ustalenia, czy mit o rozszarpaniu Dionizosa przez Tytanów miał związek z misteriami dionizyjskimi. Burkert np. dopuszcza taką możliwość<sup>10</sup>, podczas gdy zdaniem Nilssona, mit ten był centralnym elementem misteriów dionizyjskich i jako taki, został przejęty na użytek misteriów orfickich, choć ze wzbogaconą symboliką<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> J.-P. Vernant: *Mit i religia w Grecji starożytnej*. Tłum. K. Środa. Warszawa 1998, s. 79—81.

<sup>9</sup> Wątpliwości w tej kwestii zgłasza jednak Vernant, stwierdzając: „[...] możliwe, że pomimo różnic, a nawet przeciwieństw między Dionizosem czczonym oficjalnie a Dionizosem pism orfickich, już dość wcześnie doszło do wzajemnego przenikania się dwóch tradycji. W *Hipolicie* Eurypidesa Tezeusz mówi o młodzieńcu »odgrywającym Bachanta pod wodzą Orfeusza«, a Herodot przypisuje zakaz ubierania się w lńiane szaty »kultom zwanym orfickimi i bachicznymi«. Nie jest to jednak rozstrzygający dowód na istnienie pokrewieństw między dwiema tradycjami, bowiem termin »bachiczny« stosował się nie tylko do obrządków dionizyjskich. Jedyny przypadek potwierdzonego bezpośredniego wpływu między kultem Dionizosa a orfikami wystąpił w V wieku na obrzeżach świata greckiego, nad Morzem Czarnym, w Olbii. Odkryto tam kościane tabliczki, na których można było odczytać obok siebie słowa *Dionysos Orphikoi*, a następnie *bios thanatos bios* (życie śmierć życie). Jak jednak zauważono, łamigłówka ta czyni rzecz jeszcze bardziej tajemniczą, zamiast ją rozjaśniać. Przy obecnym stanie dokumentacji tabliczki świadczą raczej, zważywszy na ich unikalność, o partykularyzmie życia religijnego kolonii w Olbii w stosunku do scytyjskiego otoczenia”. Ibidem, s. 96.

<sup>10</sup> „Mit o rozszarpaniu na części Dionizosa czasami łączy się z tymi misteriami, ale nie możemy mieć pewności, że stosowano go do nich wszystkich”. W. Burkert: *Starożytne kultury misteryjne...*, s. 42.

<sup>11</sup> „The myth of the Titans' crime against Zagreus might be taken as an aetiological tale intended to explain the central rite in the Dionysiac orgies, the tearing to pieces and devouring of the god personified in an animal, but with this rite Orphicism indissolubly associates the myth of man's origin from the ashes of the Titans, in which particles of the divine Zagreus were also present. Man has a twofold nature, good and evil; this is the necessary basis for the doctrine which is built upon it”. M.P. Nilsson: *A History of Greek Religion*. Transl. by F.J. Fielden. Oxford 1925, s. 217.

Zagadnienie związku między misteriami dionizyjskimi i orfizmem łączy się z kwestią związku między kultami misteryjnymi i świętymi księgami, a także z zagadnieniem poznawczego aspektu kultów misteryjnych. Trudno tu o jednoznaczne stanowisko. Według Waltera Burkerta „w misteriach, tak jak i w innych pogańskich kultach, istniały *logoi*, a nawet teksty pisane. Fakt ten jednak nie powinien wywoływać wrażenia, że stanowiły one istotny fundament religii, tak jak ma to miejsce w przypadku Tory, Biblii i Koranu, które uznaje się za boską podstawę odpowiednio judaizmu, chrześcijaństwa i islamu”<sup>12</sup>. Wynika to głównie z istoty charakteru kultów misteryjnych, w tym sensie, „że misteria były *arrheta*, »niewypowiadalne«, nie w znaczeniu sztucznego sekretu podtrzymywanego po to, by wywołać tym większą ciekawość, ale w tym sensie, że to, co w nich najważniejsze i najbardziej istotne, zawsze pozostawało poza możliwościami werbalizacji [...]. Proklos zauważa, że istnieje »niewypowiadalna *sympatheia* między duszami i obrzędami«, a znacznie wcześniej Arystoteles wypowiedział znany dobrze pogląd, że ci, którzy poddają się wtajemniczeniu w misteria (*teloumenoi*), nie mają dowiadywać się czegokolwiek (*mathein*), ale doznawać, cierpieć czy też doświadczać (*pathein*)”<sup>13</sup>. Nieco inaczej mają się jednak pod tym względem sprawy z tymi misteriami dionizyjskimi, które pozostawały w związku z pismami orfickimi. Wskazywaliśmy już we *Wstępie*, że np. według Adama Krokiewicza istniała nierozrwalna więź między pismami i misteriami orfickimi<sup>14</sup>. Martin P. Nilsson wprost nazywa orfizm „religią księgi”<sup>15</sup>. Również Burkert, choć zdecydowanie ostrożniej, jest skłonny dopuścić taką możliwość, szczególnie w kontekście związku między kultami misteryjnymi i nauką o metempsychozie: „[...] transmigracja dusz jest doktryną, która znienacka pojawiła się w greckim świecie pod koniec VI wieku przed Chr. Odkrywamy ją związaną z imieniem to Pitagorasa bądź Orfeusza; poza tym od Platona wiemy, że opowiadano o niej podczas misterii, *teletai*, oraz że znajdowała tam »przekonanych wyznawców«. Potwierdzają to wskazówki Pindara, świadka najstarszego i najbardziej dokładnego. Złote tabliczki, związane z kultem bakchicznym, rów-

<sup>12</sup> W. Burkert: *Starożytne kultury misteryjne...*, s. 135.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 130—131. Dodaje jednakże Burkert: „[...] uwaga ta domaga się właściwego zaszeregowania i należy ją czytać wraz z jej kontekstem. Synezyjusz uciekł się do tego cytatu, usiłując wprowadzić rozgraniczenie między prymitywnym mistycyzmem mnichów egipskich, którzy jednym skokiem rzucają się w najwyższą egzaltację, by zarazem potem na powrót spaść w swą pożałowania godną codzienność, a mistycyzmem filozoficznym, który prowadzi na coraz wyższe poziomy krok po kroku. Na najwyższym stopniu mistycyzmu filozoficznego poznanie dochodzi do kresu, a *teloumenoi* dostępują czystej wizji, analogicznej do *epoptei*, ale »oczywiście nie wcześniej, nim dostosują swe życie do przyjętego celu«, jak dodaje Synezyjusz z pewnym niepokojem. Misteria nie wykluczają poznawania, przeciwnie, z góry je zakładają”. Ibidem.

<sup>14</sup> A. Krokiewicz: *Studia orfickie*. W: I d e m: *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa 2000, s. 55—57.

<sup>15</sup> „Orphicism is a book religion, the first example of the kind in the history of Greek religion”. M. P. Nilsson: *A History of Greek Religion...*, s. 215.



niez zdają się sugerować wędrówkę dusz, nawet jeśli nie mówią o niej wprost. Ponadto mamy tajemnicze zdania, zwłaszcza u Platona, o duszy zamkniętej w »więzieniu« ciała, skazanej za niewypowiedziane dawne winy, oczekującej na uwolnienie boskim rozkazem. W tych kontekstach pojawia się zazwyczaj Orfeusz, jak również »kapłani misteriiów«. Wszystko to jest tym bardziej godne uwagi, że poza przytoczonymi świadectwami, pochodzącymi z piątego i czwartego wieku, nie istnieją żadne dane, które pozwoliły przyjąć, że wiara w wędrówkę dusz stanowiła podstawową i istotną zasadę misteriiów, jakie odprawiano. Pozostaje wrażenie »kropki obcej krwi«, która zmieszała się z jakimiś formami misteriiów bakchicznych i mogła mieć pewien związek z księgami Orfeusza w bardzo dawnych czasach<sup>16</sup>.

Odrębnym zagadnieniem jest obecność elementu ekstatycznego w kultach misteryjnych. Zdania uczonych są również w tej kwestii podzielone. Zdaniem Burkerta, o elemencie ekstatycznym możemy mówić w misteriach dionizyjskich i misteriach Matki Ziemi (co nie oznacza jednak utożsamienia tych misteriiów z ekstazą). Nie ma natomiast żadnych podstaw do sugerowania obecności ekstazy w misteriach eleuzyńskich, Izydy czy Mitry<sup>17</sup>. Czy element ekstatyczny dotyczy tych misteriiów dionizyjskich, które powiązane były z pismami orfickimi? Odpowiedź na to pytanie wydaje się niemożliwa, choć z pewnością brak również podstaw, aby takie prawdopodobieństwo wykluczyć, zważywszy zwłaszcza na ewentualną »szamańską osobowość« samego Orfeusza.

Kolejną kwestią dotyczącą misteriiów jest zagadnienie ich organizacji. Burkert mówi tu o trzech głównych formach: »[...] wędrowni terapeuci czy też charyzmatycy, duchowieństwo związane z sanktuarium oraz zgromadzenia wyznawców w postaci klubów, *thiasoi*»<sup>18</sup>. Która z tych form dotyczy misteriiów orfickich? Wydaje się niemal pewne, że pierwsza i trzecia (a według Vernanta i ta trzecia możliwość jest w zasadzie wykluczona<sup>19</sup>). Co do możliwości drugiej — wątpliwości wynikają głównie z braku konkretnych informacji, które wskazywałyby na istnienie orfickich sanktuariów. Oczywiście możliwe, że w jakichś sanktuariach bakchicznych odprawiano misteria według »rytu« orfickiego. W związku jednak z brakiem podstaw źródłowych tego rodzaju spekulacje, choć nie sposób im odmówić pewnego prawdopodobieństwa, należy uznać za bezzasadne.

<sup>16</sup> W. Burkert: *Starożytne kulty misteryjne...*, s. 156—158.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 192—195.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 84.

<sup>19</sup> »W tym przypadku (*scil.* orfizmu) nie chodzi o konkretny kult, o część oddawaną jakiemuś bóstwu ani też o społeczność wiernych zorganizowaną w sektę w rodzaju bractwa pitagorejskiego — niezależnie od możliwych wzajemnych oddziaływań między tymi nurtami. Orfizm jest mgławicą, w której z jednej strony odnajdujemy tradycję świętych ksiąg, przypisywanych Orfeuszowi i Muzajosowi i zawierających »nieprawowierne« teogonie, kosmogonie, antropogonie, z drugiej zaś postaci wędrownych kapłanów, namawiających do stylu życia sprzecznego z przyjętą normą, praktykujących wegetarianizm i znających sztukę uzdrawiania, metody oczyszczenia się w tym życiu i zbawienie w tym drugim». J.-P. Vernant: *Mit i religia...*, s. 81.

Konieczne jest teraz przyjrzenie się kwestii, która została poruszona na samym początku charakterystyki kultów misteryjnych, mianowicie owej prywatności. Orfizm jawi się tu inaczej, czy też precyzyjniej mówiąc, istnieją przesłanki, by sądzić, że bywało z aspektem prywatności orfizmu różnie. Podkreślmy przede wszystkim, że pojęcie „prywatność” nie oznacza koniecznie tego, że dany kult nie miał żadnych związków z *polis*. Podkreśla to w swych uwagach o misteriach eleuzyńskich Vernant, pisząc: „[...] uznane oficjalnie przez państwo, były organizowane pod jego nadzorem i opieką. Mimo to pozostawały jednak na jego obrzeżach z powodu swojego inicjacyjnego i tajnego charakteru, ze względu na metodę naboru — naboru otwartego dla wszystkich Greków, w którym nie liczyła się pozycja społeczna, lecz osobisty wybór jednostki”<sup>20</sup>. Odmienne, według Vernanta, pod tym względem funkcjonował kult Dionizosa, który „w przeciwieństwie do misterii, nie był przedłużeniem religii państwowej, ale stanowił przypadek uznania przez miasto religii, która pod wieloma względami wymykała mu się, zaprzeczała mu i je przekraczała”<sup>21</sup>. Jak na tym tle sytuował się orfizm? Z sygnalizowanej wcześniej opinii Vernanta wynikałby raczej obraz wędrownych kapłanów, którzy nie mają nic wspólnego z grecką *polis*. Posiadamy jednak świadectwa, które umożliwiają np. Nilssonowi sformułowanie tezy, że orfizm cieszył się poparciem Pizystratydów<sup>22</sup>. Najważniejsze w tej mierze świadectwo pochodzi od Herodota, który stwierdza w *Dziejach*: „[...] potem Pizystratydzi, wybraawszy się do Suz, nie tylko posługiwali się tymi samymi słowy, co Aleuadzi, lecz jeszcze bardziej nalegali. Przywiedli ze sobą Ateńczyka Onomakritosa, który był wróżbiarzem i porządkował wyrocznie Musajosa, a z którym poprzednio się pogodzili. Bo Onomakritos został wygnany z Aten przez Hipparcha, syna Pizystrata, ponieważ Lasos z Hermione niezbitcie mu dowiódł, że podsunął Musajosowi przepowiednię, iż leżące przy Lemnos wyspy znikną w morzu. Dlatego wypędził go Hipparch, choć przedtem bardzo blisko z nim obcował”<sup>23</sup>. Trudno, oczywiście, o jednoznaczną odpowiedź na

<sup>20</sup> Ibidem, s. 80.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 87. Dodaje zarazem: „[...] nie wydaje się, by w V wieku istniały w Attyce bądź w Grecji kontynentalnej prywatne stowarzyszenia dionizyjskie, rekrutujące adeptów w celu praktykowania w zamkniętej grupie odrębnego kultu bądź stworzenia wspólnoty żyjącej pod patronatem boga [...]. Gdy w V wieku miasto Magnezja Meandryjska chciało zorganizować kult Dionizosa, ustaliło po konsultacji z Delfami instytucję trzech *thiasos*, czyli oficjalnych żeńskich kolegiów, prowadzonych przez wykwalifikowane kapłanki, przybyłe specjalnie w tym celu z Teb”. Ibidem, s. 86—87.

<sup>22</sup> „Among the poets several take the name of Orpheus. Most of them belong to Sicily and Greater Greece. These lands too were for long a centre of Orphicism [...]. The other centre was Attica. There Orphicism seems to have been favoured by the Peisistratidae. A famous Orphic poet, Onomacritus, was engaged at their court, until he was caught forging oracles of Musaeus and was driven away by Hipparchus”. M. P. Nilsson: *A History of Greek Religion...*, s. 214.

<sup>23</sup> τοῦτο δὲ Πεισιστρατιδῶν οἱ ἀναβεβηκότες ἐς Σοῦσα, τῶν τε αὐτῶν λόγων ἐχόμενοι τῶν καὶ οἱ Ἀλευάδαι, καὶ δὴ τι πρὸς τοῦτοις ἔτι πλέον προσωρέγοντό οἱ. ἔχοντες Ὀνομάκριτον, ἄνδρα Ἀθηναίων χρησμολόγον τε καὶ διαθέτην χρησμῶν τῶν Μουσαίου, ἀνεβεβήκεσαν, τὴν ἔχθρην προκαταλυσάμενοι.

pytanie, czy wyjątkowej pozycji Onomakritosa i względem, jakimi cieszył się u Pizystratydów, towarzyszyło wsparcie okazywane kultom orfickim (co jednak wydaje się bardzo prawdopodobne, wszak pozycja Onomakritosa wynikała z tego właśnie, że był *χρησμολόγος*), a jeśli tak, to na czym owo wsparcie polegało. Trudno też rozstrzygnąć, czy owo wsparcie było zarazem oficjalnym wsparciem *polis*, czy też wyłącznie prywatnym wsparciem Pizystratydów. Niezależnie jednak od pewnych niejasności wydaje się wielce prawdopodobne, że w pewnym przynajmniej okresie dziejów orfizmu miał odczuwalne poparcie wśród czynników rządzących w Atenach.

We *Wstępie* do niniejszej pracy zwrócono już uwagę na kontrowersje związane ze statusem orfizmu. Podkreślono również znaczenie odkryć archeologicznych dla tej kwestii (znaleziska z Włoch i Kreta, „złote tabliczki”, czy też „liście pamięci”, a także papirus z Derveni oraz „graffiti” z Olbii). Jak widać z krótkiego przeglądu stanowisk dotyczących kultów misteryjnych, rola tych odkryć dla oceny owego statusu orfizmu podkreślana jest dość powszechnie. Rodzi się pytanie: czy wskazane znaleziska, poza uprawomocnieniem przedhellenistycznego (a nawet przedfilozoficznego) rodowodu orfizmu, udostępniają jakieś informacje dotyczące istoty orfickich misterii? Przyjrzyjmy się bliżej temu zagadnieniu.

Rozpocznijmy analizę od „złotych tabliczek”. Porównajmy dwie wersje: tabliczki z Thurioi i z Hipponion. Tekst na jednej z tabliczek z Thurioi jest następujący: „Wyruszam z czystego czysta, podziemna Królowo, Euklesie Eubuleusie i inni nieśmiertelni bogowie, szczyć się bowiem, że jestem z waszego rodu szczęśliwych. Lecz mnie Mojra pognębiła i miotająca błyskawicami piorunem. Z koła zaś uciekłem, ból sprawiającego i uciążliwości. Pożądany zaś wieniec osiągnąłem stopami chylzymi, a schowałem się przy łonie władczyni, podziemnej Królowej. Szczęśliwy i ubóstwiony, bogiem zaś będziesz miast śmiertelnym. Kozłą do mleka wrzuciłem”<sup>24</sup>. Z kolei tekst tabliczki z Hipponion brzmi następująco: „Oto liść Pamięci, gdy ktoś oczekuje śmierci, powinien to napisać na złotej tabliczce i z sobą nosić. Znajdziesz w siedzibie Hadesa po prawej źródło, obok

<sup>24</sup> Ἐξηλάσθη γὰρ ὑπὸ Ἰππάρχου τοῦ Πεισιστράτου ὁ Ὀνομάκριτος ἐξ Ἀθηνέων, ἐπ' αὐτοφύρῳ ἀλούς ὑπὸ Λάσου τοῦ Ἑρμιονέως ἐμποιέων ἐς τὰ Μουσαίου χρησμὸν ὡς αἱ ἐπὶ Λήμνῳ ἐπικείμεναι νῆσοι ἀφανιστάτο κατὰ τῆς θαλάσσης· διὸ ἐξηλάσέ μιν ὁ Ἰππάρχος, πρότερον χρειόμενος τὰ μάλιστα. Herodot. *Dzieje*. VII, 6, 8—18. Tłum. S. Hammer. Warszawa 2003, s. 379—380. Fragment ten Kern opatruje numerem 182. Zob. *Orphicorum Fragmenta*. Ed. O. Kern. Dublin—Zürich 1972, s. 53—54; por. także ibidem, fr. 183, 189, s. 54—55.

<sup>24</sup> ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρὰ, χθονίων βασιλεία, Εὐκλῆς Εὐβουλεύς τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι, καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὐχομαι εἶμεν. ἀλλὰ με μοῖρ' ἐδάμασσε καὶ ἀστερόπητα κεραυνῶνι, κύκλον δ' ἐξέπτειν βαρυπενθέος ἀργαλείῳ, ἡμερτοῦ δ' ἐπέβαιν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι, δεσποίνῃσ' δ' ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας. ὄλβιε καὶ μακάριστε, θεὸς δ' ἔσσι ἀντὶ βροτοῖο. ἔριφος ἐς γὰλ' ἔπετον. Tekst za: J.N. Bremmer: *The Soul, Death and the Afterlife in Early and Classical Greece*. In: *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*. Eds. J.M. Bremer, Th.P.J. van den Hout, R. Peters. Amsterdam 1993, s. 119.

niego stojący biały cyprys: tam zstępujące dusze zmarłych orzeźwiają się. Do tego źródła blisko nawet nie podchodź. Z przodu zaś znajdziesz zimną wodę wylewającą się z jeziora Pamięci: straż zaś nad nim jest. Oni zaś zapytają cię, z jakiego przeznaczenia przybywasz. Im zaś całą, bez wyjątku, prawdę opowiesz dokładnie; powiedz: Ziemi dzieckiem jestem i Nieba gwiaździstego. Lecz ród mój jest niebiański: tego świadomiście i sami. Pragnieniem zaś jestem wysuszonej i umieram: lecz dajcie szybko zimnej wody wylewającej się z jeziora Pamięci. I oto oni doprowadzą cię do Królestw Podziemia. I oto oni pozwolą ci pić z boskiego źródła. I wtedy następnie z innymi bohaterami będziesz władał<sup>25</sup>. W innej wersji zamiast określenia „z innymi bohaterami” (ἄλλοισι μεθ' ἡρώεσσιν) znajduje się formuła „inni wtajemniczeni i bakchanci” (ἄλλοι μύσται καὶ βάχχοι), świadcząca o związku tabliczek z kultem Dionizosa, co „sugeruje [...] orfików”<sup>26</sup>.

Wypunktujmy kilka istotnych zagadnień wynikających z przytoczonego tekstu. Tekst ukazuje dwa źródła: boskie źródło (ἡ θεῖης κρήνη), czyli Jezioro Pamięci (ἡ Μνημοσύνης λίμνη), oraz źródło znajdujące się po prawej stronie Hadesu, z rosnącym przy nim białym cyprysem (prawdopodobnie jest to Źródło Zapomnienia — ἡ λήθης κρήνη). Picie wody z Jeziora Pamięci stanowi warunek osiągnięcia celu, którym jest współwładanie z bohaterami (rodzi się, oczywiście, pytanie o współwładanie. Czym? Królestwami Podziemia? Czy też może raczej całym *kosmosem*. Chodziłoby po prostu o to, by stać się bogiem, co wprost formułuje tabliczka z Thurioi: ὄλβιε καὶ μακάριστε, θεὸς δ' ἔσση ἀντὶ βροτοῖο<sup>27</sup>). Ko-

<sup>25</sup> Μνημοσύνης τόδε θρίον ἐπὴν μέλλῃσι θανείσθαι  
ἐν πίνακι χρυσέῳ τόδε γραψάτο ἡδὲ φορεῖται.  
Εὐρήσεις δ' Ἀΐδαο δόμων ἐπὶ δεξιὰ κρήνην,  
πὰρ δ' αὐτῇ λευκὴν ἑστηκυῖαν κυπάρισσον·  
ἐνθα κατερχόμεναι ψυχὰὶ νεκύων ψύχονται.  
ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδὸν ἐμπελάσῃσθα.  
πρόσθεν δ' εὐρήσεις τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης  
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δ' ἐφ' ὕπερθεν ἕασιν.  
οἱ δὲ σε εἰρήσονται, ὅ τι χρέος εἰσαφικάνεις.  
τοῖς δὲ σὺ εὖ μάλα πᾶσαν ἀληθείην καταλέξαι·  
εἰπεῖν· Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος.  
αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον· τόδε δ' ἴστε καὶ αὐτοί.  
δίψῃ δ' εἰμ' αἶσος καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ δ' ὅτ' αἶψα  
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης.  
καὶ δὴ τοὶ τελέουσιν σ' ὑποχθονίῳ βασιλείᾳ,  
καὶ δὴ τοὶ δώσουσι πιεῖν θεῖης ἀπὸ κρήνης·  
καὶ τότε· ἐπεὶ ἄλλοισι μεθ' ἡρώεσσιν ἀνάξεις.

Przytoczona wersja tekstu jest kombinacją różnych wariantów, „które M. West złączył w »archetyp«”. Cyt. za ibidem, s. 120—121.

<sup>26</sup> G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Tłum. J. L. a n g. Warszawa—Poznań 1999, s. 46.

<sup>27</sup> Pewne trudności nastrocza tu ostatnie zdanie tabliczki: ἔριφος ἐς γὰλ' ἔπετον. Według Bremera może to być przysłowie, wyrażające osiągnięcie najwyższego szczęścia: „In the same way one might understand »kid in the milk«: for lambs and kids there is nothing more important and

rzystanie z Jeziora Pamięci wymaga jednak uprzedniego przejścia „egzaminu” przed trzymającą nad nim pieczę strażą. A warunkiem tego jest posiadanie Prawdy. Czym jest owa Prawda? Wiedzą dotyczącą człowieka, którą zdołali osiąść wtajemniczeni. Można zaryzykować tezę, że istotą tej Prawdy są słowa: Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος. αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον. Wiązałyby one koncepcję z tabliczki z orficką teogonią i antropogonią, ukazując jednocześnie dwoistość ludzkiej natury: słowa Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος dotyczyć by wówczas mogły aspektu tytanicznego, natomiast sformułowanie αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον wskazywałoby dionizyjski element jako istotę człowieczeństwa, którego wyzwolenie stanowi cel ludzkiego życia oraz istotę orfizmu. Koresponduje z tym wersja z Thurioi. Aspekt dionizyjski wyrażony jest sformułowaniem początkowym: ἐρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρὰ, χθονίων βασιλεία, Εὐκλῆς Εὐβουλεύς τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι, καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὔχομαι εἶμεν. Określenie καθαρὰ odnosi się zapewne do duszy<sup>28</sup>. Z kolei „tytaniczny aspekt” człowieka wyraża fragment: ἀλλὰ με μοῖρ' ἐδάμασσε καὶ ἀστερόπητα κεραυνῶι. Można dostrzec w tym związek z mitem dotyczącym spalenia tytanów piorunem przez Zeusa. Natomiast kolejny fragment tabliczki z Thurioi: κύκλον δ' ἐξέπταν βαρυπειθέος ἀργαλέοιο, dotyczy zapewne opuszczenia ciała, wyzwolenia się z cyklu wcieleń przez śmierć (ἡμερτοῦ δ' ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι, δεσποίνασ δ' ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας). Zapomnienie zatem nierozzerwalnie wiąże się ze śmiercią, Pamięć natomiast stanowi gwarancję życia. Przedmiotem zaś obu (czyli Zapomnienia i Pamięci) jest Prawda. Można to przedstawić następująco: zapomnienie Prawdy prowadzi do Zapomnienia-Śmierci, a pamięć o Prawdzie daje Pamięć-Życie. Należy wszak jednocześnie podkreślić, że warunkiem dojścia do Jeziora Pamięci jest uprzednia śmierć, rozumiana w sensie śmierci cielesnej. Można zatem orficką eschatologię opartą na zapisie widniejącym na „złotej tabliczce” z Hipponion zrekonstruować następująco: śmierć — zapomnienie Prawdy — Zapomnienie-Śmierć; śmierć — pamięć o Prawdzie — Pamięć-Życie. Mamy więc dwie drogi, z których druga jest właśnie drogą orficką. Rodzi się, oczywiście, pytanie, czy ta droga oznacza wyłącznie sposób życia, wyłącznie uczestnictwo w rytuałach, czy też ich połączenie? Ostateczną odpowiedź spróbujemy sformułować nieco dalej. W tym miejscu zwróćmy jedynie uwagę na fakt, że samo istnienie formuły „złotej tabliczki”, w połączeniu z po-

delicious than sucking and getting as much milk as the mother animal allows them. If a kid fell into a pail of milk, it would be delighted to drink without any restraint”. J.M. Bremer: *The Soul, Death and the Afterlife...*, s. 120. Zauważmy też zbieżność między formułą ὄλβιε καὶ μακάριστε, θεὸς δ' ἔσθι ἀντὶ βροτοῖο i zdaniem z *Oczyszczeń* Empedoklesa: ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός. H. Diels, W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. (18. Auflage 1989). Zürich 1992 (dalej: *FVS*), B 112 11.

<sup>28</sup> „From the feminine form of the adjective in the first line καθαρὰ, one might be tempted to think that the deceased was a woman. But the vocatives in line 7 are masculine; probably one has to suppose ψυχὰ as the noun qualified as καθαρὰ”. J.M. Bremer: *The Soul, Death and the Afterlife...*, s. 119.

przedzającą ją instrukcją (*Μνημοσύνης τόδε θρίον ἐπὴν μέλλησι θανείσθαι ἐν πίκαι χρυσέωι τόδε γραψάτο ἡδὲ φορείτω*), zdaje się wyraźnie wskazywać, że traktowanie orfizmu bez uwzględnienia aspektu rytualnego okazuje się bezzasadne. Gdyby bowiem orfizm miał być jedynie namysłem nad boskością, czy też sposobem życia, czym można by wówczas uzasadnić „złote tabliczki”? Dlaczego „spodziewający się śmierci” mieliby je sporządzać i nosić? Wydaje się, iż jedynym spójnym wytłumaczeniem jest przyznanie, że orfizm był także kultem, choć bez wątpienia, trudno jednoznacznie przesądzić, jak rozbudowane miał rytuały, a także czy miał swoistą hierarchię kapłańską. Trudno też na podstawie przekazu z „tabliczek” jednoznacznie przesądzić o znaczeniu w nim Dionizosa. Wprawdzie sformułowanie z jednej wersji znaleziska z Hipponion (wspomniane już *ἄλλοι μύσται καὶ βάχχοι*) implikuje związek z kultem dionizyjskim, ale to grozi nam błędnym kołem (wszak określenie „złoty tabliczek” mianem „orfickie” wynika właśnie z tegoż sformułowania, a następnie to samo sformułowanie potraktowano jako wskazujące na związek orfizmu z kultem dionizyjskim). Przyjrzyjmy się więc z kolei znaleziskom z Olbii, które w sposób bezpośredni (choć też nie pozbawiony pewnych kontrowersji) łączą orfizm z Dionizosem.

Dysponujemy trzema płytkami<sup>29</sup>. Dwie z nich mają litery bądź symbole na obydwu stronach, jedna — tylko na stronie przedniej. Przednie strony płytek pokryte są następującymi napisami:

1. ΒΙΟΣ ΘΑΝΑΤΟΣ ΒΙΟΣ ΑΛΗΘΕΙΑ ΔΙΟ ΟΡΦΙΚΟΙ (ΟΡΦΙΚ)
2. ΕΙΡΗΝΗ ΠΟΛΕΜΟΣ ΑΛΗΘΕΙΑ ΨΕΥΔΟΣ ΔΙΟ
3. ΔΙΟ ΑΛΗΘΕΙΑ ΨΥΧΗ

Na wszystkich płytkach znajduje się jeszcze osobno litera Α; na pierwszej płytce — po pierwszych trzech słowach (ułożonych w jednej linii), a nad czwartym (znajdującym się pod pierwszymi trzema) litera Η (ta sama litera znajduje się również na drugiej płytce). Każda z płytek zaopatrzona jest także w tajemniczy znak (zygzak); pierwsza ma trzy takie znaki, a druga i trzecia — po jednym znaku. Zygzaiki te są do siebie podobne, różnią się głównie ułożeniem, kształtem przypominają literę Ν. Na trzeciej płytce widać jeszcze nieczytelne słowo, którego ostatnie trzy litery to, zdaje się, ΛΙΑ. Na tylnej stronie drugiej płytki znajduje się „dziwny podłużny znak podzielony na siedem przegródek, z których każda zawiera mały podłużny przedmiot [jajo? — P.Ś.]; prawdopodobnie przedstawiają instrument muzyczny lub tacę czy stół ofiarny. Jest także kilka zygzaków, których jedna grupa może być zinterpretowana jako litery ΙΑΧ, tj. Ιακχος<sup>30</sup>. Znak na tylnej stronie trzeciej tabliczki „prawdopodobnie reprezentu-

<sup>29</sup> Analizy płytek z Olbii dokonuje autor na podstawie opisu, wraz ze zdjęciami i z ilustracjami, który Martin L. West zamieścił w swej pracy *The Orphic Poems*. Oxford 1983, s. 17—20 (ilustracje na s. 19, zdjęcia płytek na fotografii 1. na końcu książki).

<sup>30</sup> „The second plate has on the reverse a curious oblong design divided into seven compartments, each of which contains a small oval; it may possibly represent a musical instrument, or

je stółek pokryty wełną, jaki używany był w trakcie niektórych ceremonii inicjacyjnych<sup>31</sup>. Dodajmy, że interpretowane jako litery IA zygzyki z tylnej strony drugiej płytki są lustrzanym odbiciem zygzyków N z przednich stron wszystkich płytek. Jeśli chodzi natomiast o znak z tylnej strony trzeciej płytki (ów domniemany stół inicjacyjny), to i on może być odczytany jako IAX (mielibyśmy zatem podwójną symbolikę tego znaku). Z kolei co się tyczy siedmiodzielnego znaku z tylnej strony drugiej płytki, to jego symboliczność można interpretować wielorako: może symbolizować jednocześnie instrument muzyczny, stół ofiarny, jak i Tytanów (wszak siedmiu Tytanów rozerwało Dionizosa). Przyjrzyjmy się teraz nieco bliżej wspomnianym napisom na płytkach.

Napis na pierwszej płytce, mianowicie ΟΡΦΙΚΟΙ (ΟΡΦΙΚ), w sposób jednoznaczny świadczy o związku płytek z orfizmem. Pewne kontrowersje budzi jednak napis ΔΙΟ: powszechnie jest on w interpretacjach uzupełniany słowem ΝΥΣΟΣ. Może jednak chodzi po prostu o ΔΙΟ — Zeusa. Wprawdzie IAX z drugiej (i ewentualnie z trzeciej) płytki sugerowałby jednak Dionizosa, ale w świetle tego, co wiemy dzięki teogoniom orfickim, jedność bóstw nie wykluczałaby także interpretacji ΔΙΟ po prostu jako Zeusa. Uzupełnianie określeniem ΝΥΣΟΣ może być zbędne.

Pierwsza płytka wskazuje na związek pojęć ΒΙΟΣ ΘΑΝΑΤΟΣ. Nasuwa się pytanie: czy ich układ (ΒΙΟΣ ΘΑΝΑΤΟΣ ΒΙΟΣ) można interpretować jako istotę orfickiego wtajemniczenia? Otóż pokusić się można o następującą tezę. Graficznie napis przedstawia się następująco:

ΒΙΟΣ ΘΑΝΑΤΟΣ ΒΙΟΣ

H

ΑΛΗΘΕΙΑ

Można go więc odczytać następująco: „życie — śmierć — życie lub prawda”, przy czym owo „lub” nie oznaczałoby alternatywy, lecz synonim. Istotą prawdy w orfizmie byłaby zatem wiedza dotycząca dialektycznego związku życia i śmierci.

Druga płytka łączy w wersach przeciwieństwa. Graficznie wygląda to następująco:

ΕΙΡΗΝΗ ΠΟΛΕΜΟΣ

ΑΛΗΘΕΙΑ ΨΕΥΔΟΣ

Jak widać, podczas gdy wersy łączą przeciwieństwa, to kolumny z kolei łączą pojęcia „współbrzmiące”. Rodzi się, oczywiście, pytanie: jaka relacja zachodzi zarówno między przeciwieństwami, jak i pojęciami „współbrzmiącymi”? Zaczniemy od tych drugich. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że drugie elementy z par tworzących kolumny są przyczynami elementów pierwszych. Można jed-

a tray or table of offerings. There are also several zigzag marks, one group of which could be interpreted as the letters IAX, i.e. Iacchus”. Ibidem, s. 17.

<sup>31</sup> „The third tablet also has design on the reverse, perhaps representing a stool covered by a fleece, as used in some initiation ceremonies”. Ibidem.

nak przyjąć i taką interpretację, wedle której ich przyczynowanie jest wzajemne, a nawet uznać, że mamy do czynienia z synonimami. EIPHNH — to ΑΛΗΘΕΙΑ, ΠΟΛΕΜΟΣ zaś — to ΨΕΤΔΟΣ. Jeszcze bardziej skomplikowaną wydaje się relacja zachodząca między przeciwieństwami. Pojawia się oczywista pokusa, ażeby poszerzyć te dwie pary przeciwieństw o elementy z pierwszej tabliczki, mianowicie o ΒΙΟΣ i ΘΑΝΑΤΟΣ. Wyglądałoby to wówczas następująco:

ΒΙΟΣ ΘΑΝΑΤΟΣ

EIPHNH ΠΟΛΕΜΟΣ

ΑΛΗΘΕΙΑ ΨΕΤΔΟΣ

Jeśli przyjąć synonimiczność elementów kolumnowych, narzuca się określenie lewej kolumny (ΒΙΟΣ EIPHNH ΑΛΗΘΕΙΑ) pojęciem BYT, prawej zaś (ΘΑΝΑΤΟΣ ΠΟΛΕΜΟΣ ΨΕΤΔΟΣ) — pojęciem NIE-BYT. Pierwsza płytka jednak, jak widzieliśmy, nie pozostawiła relacji ΒΙΟΣ i ΘΑΝΑΤΟΣ na etapie ich prostego przeciwstawienia, lecz zwięździła je powtórным ΒΙΟΣ. Konsekwentnie zatem należałoby uzupełnić pozostałe pary w następujący sposób:

EIPHNH ΠΟΛΕΜΟΣ EIPHNH

ΑΛΗΘΕΙΑ ΨΕΤΔΟΣ ΑΛΗΘΕΙΑ

Już sam układ w sposób jasny ukazuje nam istotę tej dialektyki. Zilustrujmy to w sposób następujący: *umysł* ukazuje nam *kosmos* jako jedność, z perspektywy *aisthesis* z kolei jawi się wielość, wreszcie dokonujemy (*umysłem*, choć można rzec *nad-rozumem*) syntezy, używając określeń Platońskich, *dianoï* i *aisthesis*, dzięki czemu osiągamy wgląd *noetyczny*<sup>32</sup>. Jak natomiast rozumieć dialektykę życia i śmierci? Uwzględniając treść trzeciej tabliczki, wypadnie przyjąć, że dopuszczalną będzie następująca interpretacja (do problemu wrócimy w dalszych częściach pracy): pierwsze ΒΙΟΣ oznacza preegzystencję duszy, ΘΑΝΑΤΟΣ — jej przebywanie w ciele, a drugie ΒΙΟΣ — wyzwolenie, postegzystencję. Potwierdza to, że orfizm nie tylko rozwija w myśli greckiej koncepcję nieśmiertelności duszy, ale wnosi zarazem problem preegzystencji, co staje się zrozumiałym w kontekście metempsychozy<sup>33</sup>.

W podsumowaniu kwestii płytek z Olbii przytoczmy opinię Martina L. Westa. Stwierdza on, że „obrzędy bakchiczne nie były odprawiane przez wszystkich obywateli, lecz przez tych, którzy wybrali inicjację. Przypuszczam, że małe kościane tabliczki rozsypane wokół miasta były oznakami członkostwa, kościane plasterki symbolizowały udział we wspólnych ofiarach. Ich ozdobienie sło-

<sup>32</sup> Prawdopodobnie orfickie myślenie o jedności życia i śmierci, pokoju i wojny miało istotny wpływ na filozofię Heraklita. Wydaje się zatem, że powszechne przeciwstawianie Heraklita (istotą harmonii „kosmosu” wojna) pitagorejczykom (istotą harmonii „kosmosu” pokój) nie w pełni znajduje uzasadnienie. Można powiedzieć, że więcej łączy ich, niż dzieli.

<sup>33</sup> Aspekt ten zyskuje dodatkowe wsparcie, jeśli przyjmiemy, za badaczami ukraińskimi, że brakującym słowem na trzeciej tabliczce, przeciwstawionym duszy, jest ΣΩΜΑ. Zob. np. L. Z h m u d: *Orphism and Graffiti from Olbia*. „Hermes” 1992, vol. 120, s. 168.



wami i symbolami było, zdaje się, pozostawione indywidualnemu uznaniu. Można szczegółowo spekulować o dokładnym znaczeniu i implikacjach wynikających z graffiti. Lecz jest wystarczająco jasne, że ludzie ci mieli pewną doktrynę dotyczącą duszy i życia po śmierci; że radowali się w »prawdzie«, przypuszczalnie w prawdzie odsłoniętej im jako inicjowanym; i że Orfeusz jest jakoś z tym związany. Nie jest jasne, czy słowo »orfik« odnosi się do Dionizosa, do czcicieli czy do obrzędów, lecz prowadzi to do tej samej rzeczy<sup>34</sup>.

Przyjrzyjmy się wreszcie zwojowi z Derveni. W poprzedniej części przywoływaaliśmy jego zasadniczy, teogoniczny aspekt. W tym miejscu natomiast jako kwestię istotną odnotujemy formułę, która znajduje się w początkowych wersach zwoju. Czytamy tam, co następuje: „Będę śpiewał współnikom — drzwi zaś zamknijcie profani”<sup>35</sup>. Koresponduje to z początkiem żydowskich *Testamentów Orfeusza* (*Διαθήκαι*)<sup>36</sup>, w których wstępna formuła ma bardzo zbliżony charakter: „Będę mówił tym, którzy sprawiedliwymi są; drzwi zaś zamknijcie profani”<sup>37</sup>. Formuły te w sposób wyraźny dzielą się na dwie, przeciwstawione sobie części. Pierwsza odnosi się do „wspólników” (*οἱ ξυνετοί* — West tłumaczy to „those of understanding”), czy też „sprawiedliwych” (*οἱ θέμις ἐστί* — można to przełożyć także na „prawomocni”, bądź też po prostu „upoważnieni” — West oddaje to za pomocą „those entitled”); druga zaś — do profanów (*οἱ βέβηλοι*). Jak stwierdza West, „jest to uroczysta formuła, do której aluzje robią liczni pisarze od czasów Platona. Nie przypisują jej w ogólności żadnemu autorowi, lecz wiążą ją z misteriami i sakramentami; Platon stosuje *baccheia* w tym samym kontekście. Oryginalnie musiało mieć znaczenie literalne: święte rekwizyty były noszone ulicami i niewtajemniczeni mieli zakaz patrzenia. Od czasów Platona

<sup>34</sup> „The Bacchic rites were not celebrated by all the citizenry but by those who chose to become initiates. I conjecture that the little bone tablets scattered about the town were membership tokens, bone slices symbolizing participation in common sacrifices. Their embellishment with words and symbols seems to have been left to the individual's discretion. One can speculate at length about the precise meaning and implications of the graffiti. But it is clear enough that these people have some doctrine about the soul and about life after death; that they rejoice in »truth«, presumably a truth revealed to them as initiates; and that Orpheus is somehow involved. It is not clear whether the word »Orphic« is being applied to Dionysus, to the votaries, or to the rites, but it comes to the same thing”. M.L. West: *The Orphic Poems...*, s. 17—18.

<sup>35</sup> Ἀείσω ξυνετοῖσι — θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι. Cyt. za: ibidem, s. 114.

<sup>36</sup> Dysponujemy trzema wersjami *Testamentu Orfeusza*: *Redactio Iustiniana*, *Redactio Clementina* (*Hecataei falsarii?*) i *Redactio Aristobuliana*. Zob. *Orphicorum Fragmenta...*, odpowiednio fr. 245, 246, 247.

<sup>37</sup> φθέγγομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι.

Justynus Martyr: *Cohortatio ad gentiles*, XV c 8. In: *Corpus apologetarum et Christianorum saeculi secundi*. Ed. J.C.T. Otto. Vol. 3. Jena 1879. Z poprzedzających treść *Testamentu...* wersów dowiadujemy się między innymi, że jego adresatem był syn Orfeusza Muzajos: Ὁρφεύς γοῦν, ὁ τῆς πολυθεότητος ὑμῶν, ὡς ἂν εἴποι τις, πρῶτος διδάσκαλος γεγονώς, οἷα πρὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ Μουσαῖον καὶ τοὺς λοιποὺς γνησίους ἀκροατὰς ὕστερον περὶ ἐνὸς καὶ μόνου θεοῦ κηρύττει λέγων, ἀναγκαῖον ὑπομνήσαι ὑμᾶς. Ἐφη δὲ οὕτως. Ibidem, XV c 3—7.

jednakże drzwi stały się metaforycznymi drzwiami, którymi profani zamykają swe uszy”<sup>38</sup>. W innym miejscu zaś, analizując *Testamenty Orfeusza* i jego wprowadzenie, zauważa, że początek „jest echem misteryjnej formuły dawno wprowadzonej w poezji orfickiej”<sup>39</sup>, i konkluduje: „[...] pierwszą rzeczą, którą musiał uczynić wprowadzony w kult misteryjny, było, oczywiście, złożenie przysięgi, że nie wyjawia tajemnic, do których miał zostać dopuszczony”<sup>40</sup>.

Wydaje się, iż w świetle analiz „złotych tabliczek”, płytek z Olbii i zwoju z Derveni utrzymanie tezy, że orfizm **nie był** zorganizowanym kultem, jest nie do przyjęcia. Oczywiście, informacje, które posiadamy, są niezwykle skąpe, odtworzenie szczegółów orfickich obrzędów jest w zasadzie niemożliwe, skazani jesteśmy w tym aspekcie w dużej mierze jedynie na domysły i analogie. Niemniej teza, że mamy do czynienia z czymś więcej niż „namysłem nad boskością”, jest więcej niż dopuszczalna. Nie zgromadziliśmy jednakże wystarczających danych, by móc odtworzyć szczegóły orfickich misteriów<sup>41</sup>. Warto nato-

<sup>38</sup> „It is a solemn formula alluded to by many writers from Plato on. They do not in general ascribe it to any author but associate it with mysteries and sacraments; Plato uses *baccheia* in the same context. Originally it must have had a literal meaning: holy things were to be carried through the streets, and the unqualified were forbidden to look. By Plato's time, however, the doors have become metaphorical doors which the profane are to close over their ears”. M.L. West: *The Orphic Poems...*, s. 82—83. Zob. także I d e m: *Hocus-Pocus in East and West: Theogony, Ritual, and the Tradition of Esoteric Commentary*. In: *Studies on the Derveni Papyrus*. Eds. A. L a k s, G.W. M o s t. Oxford 1997, s. 81—90, gdzie autor przywołuje ową formułę, wykazując analogię z asyryjskim komentarzem autorstwa Kisir-Aššur i związek pojęcia *ἐνερτός* z Akkadyjskim *mūdu* — „the one who knows”. Ibidem, s. 89.

<sup>39</sup> „Echoing a mystery formula long established in Orphic poetry”. M.L. West: *Hocus-Pocus...*, s. 34.

<sup>40</sup> „The first thing the initiate in a mystery cult had to do was, of course, to swear that he would not divulge the secrets to which he was about to be admitted”. Ibidem. W kwestii związków kosmologii z Derveni z inicjacją misteryjną w orfizmie zob. D. O b b i n k: *Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries*. In: *Studies on the Derveni Papyrus...*, s. 39—54.

<sup>41</sup> Jesteśmy w kwestii rekonstrukcji orfickich misteriów skazani jedynie na domysły. Przykładem jest następujący opis Martina L. Westa: „Imagine, for instance, a nocturnal ceremony, torchlit. A boy is to be initiated. He sits bravely on the throne. The Kouretes or Korybantes dance round him, round and round, noisily clashing their swords on their shields. A priestess plays endlessly on the raw-toned pipes. After a time the circle is penetrated by the ghastly white-faced figures of the Titans, man's ancestors. They prowl about the boy, flashing a mirror before his face. He follows it as if hypnotized. The music goes on, becomes wilder, with drumming, and the uncanny braying of bull-roarers. Knives glint over there in the gloom, there are inhuman screams, hacking and wrenching of limbs. They holy casket if carried round, and everyone sees the hot, bloody heart it contains. There are smells of roasting flesh. Presently there will be meat to eat; meanwhile we all bewail the savage murder of that innocent child. By way of consolation an effigy is produced, made of or coated with gypsum. The heart is inserted into its chest. Stark, white and lifeless the thing stands there in the flickering light. Then the miracle. In a moment of blackout — or dazzling light — the place of the effigy is taken by the new initiate, himself now covered with gypsum like his former murders, and he springs up alive and well, ready to enter on his new life”. M.L. West: *The Orphic Poems...*, s. 163.

miast przyjrzeć się jeszcze jednej kwestii, mianowicie związkom orfizmu z niektórymi innymi starogreckimi misteriami.

Jak wskazano zarówno w odniesieniu do „złotych tabliczek”, jak i płytek z Olbii, fundamentalnym zagadnieniem orfickiego wtajemniczenia jest jedność życia i śmierci. Jedność życia i śmierci prowadzi z kolei do zagadnienia związków między orfizmem i misteriami eleuzyńskimi.

Wspomnieć należy na początku, że związek między Dionizosem i Demeter oraz jej córką Persefoną wynika wszak z faktu, że pierwszy Dionizos (Dionizos-Zagreus) jest synem Zeusa i Persefony. Według wielu przekazów starożytnych założycielem misteriiów eleuzyjskich miał być Orfeusz<sup>42</sup>. Jednymi z najważniejszych są dwa fragmenty z Eurypidesowego *Resosa*:

[...] tyś to wszystkiemu winna jest Ateno.  
Nie Odyseusz, nie syn Tydeusa  
Są tu sprawcami — nie myśl, że ja nie wiem.  
Jednak my, siostry muzy, miasto twoje  
Czcimy najbardziej, chętnie w nim bywamy.  
Ten, co objawił tajemne misteria,  
Orfeusz, bliskim jest krewnym Resosa;  
Tyś go zabiła. Musajosa znowu,  
Obywatela twego czcigodnego,  
Gdy przybył, Fojbos i ja wraz z siostrami  
Wykształciłyśmy, a oto zapłata —  
Martwego syna na mych rękach płacę,  
Już ci żadnego mędrca nie przywiodę<sup>43</sup>;

oraz

Nie, on nie pójdzie w ciemne głębie ziemi.  
Ja to wyblągam u Pani Podziemia,  
Córy dawczyni owoców, Demetry,

<sup>42</sup> I.M. Linforth: *The Arts of Orpheus*. Berkeley 1941, s. 60—64, 189—191.

<sup>43</sup> καὶ τοῦδ', Ἀθάνᾳ, παντὸς αἰτία μόνου,  
- οὐδὲν δ' Ὀδυσσεὺς οὐδ' ὁ Τυδέωος τόκος  
ἔδρασε δράσας - μὴ δόκει λεληθέναι.  
καίτοι πόλιν σὴν σύγγονοι πρεσβεύομεν  
Μοῦσαι μάλιστα καπιχρόμεθα χθονί,  
μυστηρίων τε τῶν ἀπορρήτων φανᾶς  
ἔδειξεν Ὀρφεύς, αὐτανέψιος νεκροῦ  
τοῦδ' ὃν κατακτείνεις σὺ Μουσαῖον τε, σὸν  
σεμνὸν παλῖτην κάπῃ πλείστον ἄνδρ' ἕνα  
ἐλθόντα, Φοῖβος σύγγονοι τ' ἡσκήσαμεν.  
καὶ τῶνδε μισθὸν παῖδ' ἔχουσ' ἐν ἀγκάλαις  
θερηνὴρ σοφιστὴν δ' ἄλλον οὐκ ἐπάξομαι.

Eurypides: *Resos*, 938—949. Tłum. J. Łanowski. W: Eurypides: *Tragedie*. T. 3. Warszawa 1980, s. 629.

By duszę jego oddała mi — winna  
 Wdzięczność okazać bliskim Orfeusza.  
 Będzie już dla mnie jak trup, co nie widzi  
 Światła dziennego. Już do mnie nie przyjdzie,  
 Już matki swojej więcej nie zobaczy.  
 Ukryty w grotach ziemi srebrmonośnej  
 Jako bóg-człowiek będzie leżał, żywy,  
 Bakchowy prorok przy skale Pangajon  
 I dla tych, co go znają, bóg czcigodny<sup>44</sup>.

Na związek między kultem dionizyjskim i Eleusis wskazują także okoliczności porwania Persefony. We fragmencie *Hymnu homeryckiego do Demeter* relacjonującym porwanie Kore czytamy:

Pełna zachwyty sięgnęła dziewczyna dłońmi obiema  
 Po tę igraszkę — rozwarła się ziemia szeroka,  
 Z niej zaś na błonia nysyjskie wyskoczył Hades, ów mocarz,  
 Syn przesławny Kronosa, boskimi końmi powożąc<sup>45</sup>.

Komentując ten opis, Karl Kerényi stwierdza: „[...] dopiero w chwili, gdy grunt zaczyna się otwierać — »rozdziawiać« się — wspomniana zostaje nazwa łąki [...]. Jest to *Nysion pedion*, Równina Nysyjska, nazwana tak od dionizyjskiej góry Nysa [...]. Nysę uważano powszechnie za miejsce narodzin i pierwszą sie-

<sup>44</sup> οὐκ εἶσι γαίᾳς ἐς μελάγχχιμον πέδον·  
 τοσόνδε Νύμφην τὴν ἔνερθ' αἰτήσομαι,  
 τῆς καρποποιοῦ παῖδα Διήμητρος θεᾶς,  
 ψυχὴν ἀνεῖναι τοῦδ'· ὀφειλέτης δέ μοι  
 τοὺς Ὀρφέως τιμῶσα φαίνεσθαι φίλους.  
 κάμοι μὲν ὡς θανόν τε καὶ λεύσσω φάος  
 ἔσται τὸ λοιπόν· οὐ γὰρ ἐς ταῦτόν ποτε  
 οὔτ' εἶσιν οὔτε μητρός ὄψεται δέμας·  
 κρυπτός δ' ἐν ἄντροις τῆς ὑπαργύρου χθονὸς  
 ἀνθρωποδαίμων κείσεται βλέπων φάος,  
 Βάκχου προφήτης ὥστε Παγγαίου πέτραν  
 ὥκησε, σεμνὸς τοῖσιν εἰδόσιν θεός.

Ibidem, 962—973, T. 3, s. 630.

<sup>45</sup> ἣ δ' ἄρα θαμβήσασ' ὠρέετο χερσὶν ἄμ' ἄμφω  
 καλὸν ἄθυρμα λαβεῖν· χάνε δὲ χθὼν εὐρυάγνια  
 Νῆρσιον ἄμ' πεδίον τῇ ἔρουσεν ἄναξ πολυδέγμων  
 ἵπποις ἀθανάτοισι Κρόνου πολυώνυμος υἱός.

II Hymn homerycki do Demeter (*Εἰς Διήμητραν*), 15—18. Ibidem, s. 38—39. W przypisie 62. Włodzimierz Appel stwierdza: „[...] mityczna lokalizacja rozgrywających się wydarzeń przypomina z nazwy miejsce narodzin Dionizosa. [...] Fakt, iż Eleusis było miejscem kultu także Dionizosa, zadecydował zapewne o tym, że i scenę porwania Persefony tradycja mitologiczna lokalizowała na owej równinie Nysyjskiej”. *ΥΜΝΟΙ ΟΜΗΡΙΚΟΙ*, czyli *Hymny homeryckie*. Tłum. W. Appel. Toruń 2001, s. 321.

dzibę boga wina<sup>746</sup>. Wymieniając następnie inne miejsca nazwą swą związane z równiną z *Hymnu...*, dodaje: „Wszystkie one — włącznie z trackim Nysejonem u Homera oraz równiną i jaskinią koło Brasjaj — poświęcone były kultowi Dionizosa. Historia opowiadająca o porwaniu córki Demeter w miejscu »Równina Nysyjska« ma prawdopodobnie związek z tymże kultem. [...] Motyw mówiący, że bóg wina jako Pan Podziemia był porywaczem dziewczęcia, nie jest dostrzegalny w powierzchniowej warstwie hymnu. [...] Malarze wazowi [...] w swych przedstawieniach mitu eleuzyjskiego nadają bogu wina łagodniejsze rysy Plutona, boga podziemi, w jego aspekcie dawcy bogactwa. [...] Chwyta on dziewczę do swego wozu [...]. Jako miejsce, w którym się to zdarzyło, wskazywano brzeg rzeki Kefisos koło Eleusis. Zwano je Erineos od dzikiego figowca (*erineos*), rosnącego w pobliżu. Ogólnie biorąc, istniała ścisła więź między dzikim figowcem i podziemnym Dionizosem: na Naksos jego maskę wycięto w drewnie tegoż figowca<sup>747</sup>.

Związki Dionizosa z misteriami w Eleusis nie wyczerpują się jednak na zasłoniętych przed profanami aspektach. Eleusis było miejscem oficjalnego, wspólnego kultu Demeter, Kore (Persefony) i Dionizosa. Oddajmy jeszcze raz głos Kerényiemu: „Niezależnie od tego, jak wielkie jeszcze mogą być luki w naszej rekonstrukcji eleuzyjskiej świętej legendy o uwiedzeniu Persefony, ponad mgłami niepewności wyraźnie rysuje się jedno: boska trójca, patronująca także radosnym misteriom kobiecym, odprawianym w grudniu. Składają się na nią Demeter, Kore i Dionizos, postacie absolutnie nierozłączne. Wszyscy troje obecni byli na świętach dionizyjskich w Eleusis; na ich cześć śpiewały chóry. Oto bogowie, którzy razem przybyli do Rzymu *via* Sycylia i Magna Graecia i którzy dla świata łacińskojęzycznego tworzyli triadę: Ceres, Liber i Libera<sup>748</sup>.

Należy teraz postawić pytanie: co stanowi istotę eleuzyńskich misteriiów i jaką rolę odgrywa w nich Dionizos? Wydaje się, że mimo złożoności i wielonurtowości misteriiów eleuzyńskich odpowiedź na pytanie o ich istotę jest prostsza, niż mogłoby się wydawać. Najbardziej spektakularnie wyraził ją bodaj Cyцерон w dziele *De Legibus*, pisząc: „Bo jeśli moim zdaniem Ateny twoje stworzyły wiele rzeczy wyśmienitych i wprost boskich, to między nimi nie ma nic lepszego od owych sławnych wtajemniczeń, które wiodły nas z prostackiego i nieukształconego życia, doprowadzając do uczucia ludzkości i łagodności. Stosownie do nazwy wtajemniczeń, *initia*, oznaczającej też pierwsze początki, rzeczywiście poznaliśmy początkowe prawdy życiowe i nauczyliśmy się nie tylko prowadzić życie pogodniejsze, ale i umierać z lepszą nadzieją<sup>749</sup>. Istota

<sup>46</sup> K. Kerényi: *Eleusis — archetypowy obraz matki i córki*. Tłum. I. Kania. Kraków 2004, s. 67.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 67—69.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 185.

<sup>49</sup> „Nam mihi cum multa eximia divinaque videntur Athenae tuae peperisse atque in vitam hominum attulisse, tum nihil melius illis mysteriis, quibus ex agresti immanique vita exculti ad

Eleusis sprowadza się zatem do zagadnienia sensowności ludzkiego życia i śmierci. Śmierć i życie nie są już (jak w tekstach Homera) traktowane jako przeciwieństwa. Co więcej, stanowią *de facto* jedność cyklu, pozostają w nierozwalnym związku, w którym sens jednego znajduje uzasadnienie w drugim, i na odwrót. Śmierć nie jest wyłącznie kresem — jest zarazem początkiem nowej drogi. Lecz ta nowa droga nie może być rozumiana w oderwaniu od drogi pierwszej. Wprost przeciwnie: aby móc nią dojść do szczęścia, należy być wtajemniczonym. Jaka rola przypadała samemu Dionizosowi? Można mówić o roli podwójnej. Po pierwsze, Dionizos tożsamy z Hadesem jest jednym z Królów Podziemia. Po drugie, na tekstach innych blaszek (między innymi z Turii) widnieje imię boga Eubouleusa<sup>50</sup>. Wedle *Hymnów orfickich* jest on tożsamy z Dionizosem<sup>51</sup>. Εὐβουλεύς jako epitet bywał także przypisywany Zeusowi („Zeus słuchający dobrych rad” — to epitet odnoszony wyłącznie do podziemnego Zeusa), a także Plutonowi (jak już wiemy, tożsamemu z Dionizosem). Jak stwierdza Kerényi, „imię Buleus, bądź Eubuleus, odnosi się wyłącznie do *boule* [ἡ βουλή — między innymi »rada, zamiar, plan« — P.Ś.], skutkiem której Persefona jako pierwsza poprowadzona została do świata podziemnego [...]. Ta *boule* — plan i decyzja — nie pochodziła od boga niebios, lecz od samego mrocznego boga, który przez te zaślubiny nadał życiu na ziemi stały porządek”<sup>52</sup>. Dionizos jako Eubouleus przywodzi na myśl Fanesa-Metisa. Coż jednak symbolizować ma Eubouleus, czego dotyczy jego „dobra rada”? Oddajmy głos Kerényiemu: „[...] ofiary wotywnie w formie subtelných, klasycznych reliefów terakotowych, znalezionych przy świątyni Persefony w [...] Lokroju Epizefiryjskich, przedstawiają scenę, jakiej nie spotykamy w Eleusis [...]. Jest tam już brodaty bóg podziemia, lecz Boską Dzieweczkę uprowadza dla niego ktoś inny, młodszy bóg [...]. Niewątpliwie była to sekretna posługa Eubuleusa, posługa »dobrej rady« gwoili udoskonalenia świata, wykonana po to, by ludzie, przeżywszy lepiej życie, mogli umierać z większą ufnością”<sup>53</sup>.

humanitatem et mitigati sumus, initiaque ut appellantur ita re vera principia vitae cognovimus, neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi”. Ciceron: *O prawach*, II, XIV, 36. Tłum. W. Kornatowski. W: Ciceron: *Pisma filozoficzne*. T. 2: *O państwie, O prawach, O powinnościach, O cnotach*. Tłum. W. Kornatowski. Komentarz K. Leśnicki. Warszawa 1960, s. 261.

<sup>50</sup> ἔρχομαι ἐκ καθαρόν, καθαρά χθονίων βασιλεία,  
Εὐκλής Εὐβουλεύς τε καὶ ἄθνατοι θεοὶ ἄλλοι.

Przychodzę z czystej, czysta, Podziemna Królowo,  
Euklesie Eubouleusie i inni nieśmiertelni bogowie.

*Orphicorum fragmenta...*, fr. 32 c Lamella Thuriis.

<sup>51</sup> Zob. XXX *Hymn orficki do Dionizosa*, Διονίσσου, θυμίαμα στίρακα, w którym w wersji VI czytamy: Εὐβουλεῦ, πολὺβουλε. Dodajmy, że w wersji II znajdujemy określenie *πρωτόγονον*, a w III *διμορφον*, które z kolei potwierdzają tożsamość Dionizosa z Fanesem.

<sup>52</sup> K. Kerényi: *Eleusis...*, s. 216.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 220.

Nasuwa się teraz istotne pytanie: w czym tkwi istota ludzkiego działania prowadzącego do uwolnienia Dionizosa z grobowca-więzienia Tytanów, które to uwolnienie jest z kolei warunkiem szczęśliwości po śmierci?

Przywoływane wcześniej świadectwo Olympiodorosa, zawarte w *Komentarzach do Platońskiego „Fedona”*, wiąże królestwo Dionizosa (ἡ τοῦ Διονύσου βασιλεία) z aspektem etycznym. Klucz do zrozumienia istoty orfizmu tkwi zatem w uchwyceniu najważniejszych tez jego koncepcji etycznej. W tym celu koniecznym jest prześledzenie ewolucji kultu dionizyjskiego, której zwieńczeniem będzie właśnie orfizm. W aspekcie religijnym ewolucja ta przejawia się, charakterystycznym dla orfizmu, połączeniem kultu Dionizosa i Apollona. Kult Dionizosa wywodził się z Krety<sup>54</sup>. Samo imię boga wykazuje również związki z ob-

<sup>54</sup> Interesujące sugestie dotyczące roli Krety w tworzeniu fundamentów europejskiej metafizyki przedstawia Kerényi. Zwraca on między innymi uwagę na specyfikę przyrody kreteńskiej: „Turnie i wierzchołki wysokich gór kreteńskich, przegładające się w obu południowych morzach — [Morzu — P.S.] Egejskim i [Morzu — P.S.] Libijskim, były jakby stworzone dla epifanii. To świat światła i miejsce minojskiego kultu. Miejscem kultu był dla minojczyków również inny, podziemny świat jaskiń; oba znaczyły dla nich bodaj więcej niż wielkie pałace. Te pod wieloma względami zdają się prekursorami greckich świątyń, szczególnie tych, które przekroczyły skromne rozmiary niewielkich sanktuariów. Dla stylu kultury minojskiej były one tak samo charakterystyczne i — jako całość — prawdopodobnie święte, choć dla celów kultowych służyły niektóre tylko ich pomieszczenia, zresztą nawet one nie zawsze wyróżniane centralnym usytuowaniem bądź w jakiś inny sposób. Zawila, wielopiętrowa konstrukcja pałaców (przynajmniej w Knossos) naśladowała, jak się wydaje, raczej kreteński kosmos, właściwe miejsce kultu minojskiego”. K. Kerényi: *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*. Tłum. I. Kania. Kraków 1997, s. 30—31. Znaczenie jaskiń również dla kultu Dionizosa potwierdza Eurypides, pisząc w *Bachantkach*:

Jaskinie Kuretów,  
Święte kreteńskie grotty,  
Pieczary-kołyski Dzeusa,  
Tam gdzie w jaskiniach  
Korybanci w potrójnych hełmach  
Wynaleźli dla nas  
Bębenek z dźwięczącej skóry,  
Do tego w bachicznym akordzie  
Zmieszali słodki dźwięk  
Frygijskich aulosów i złożyli tympanon w ręce  
Matki Rei, odgłos śpiewu bachantek.  
A szalejący satyrowie  
Wzięli go od matki bogów  
I połączyli z tańcami  
Co trzy lata święconymi,  
Którymi się cieszy Dionizos.

ὁ θαλάμειμα Κουρή-  
των ζᾶθεοί τε Κρήτας  
Διογενέτορες ἑναυλοί,  
ἐνθα τρικώρυθες ἄντροις  
βυρσότονον κύκλωμα τόδε

rządami trackimi (Δίος υἱός — „syn boga”, słowo υἱός, oznaczające syna, jest pochodzenia trackiego). Oto jak charakteryzuje te obrzędy Adam Krokiewicz: „Plemiona trackie, używając różnych podniet i trunków, czciły w nim [tj. w Dionizosie — P.Ś.] boga ekstatycznego upojenia, w jakim człowiek wyzwał się z karbów ograniczonej mocy ludzkiej, stawał się zdolny do czynienia cudów i w ogóle zdobywał błogie poczucie własnej boskości. Opowiada Herodot, że Trakowie uważali śmierć cielesną nie za zagładę człowieka, lecz za jego przejście z pełnego utrapień życia na ziemi do obfitującego w uczty i wszelkie uciechy życia pod ziemią w państwie »dajmona Salmoksisa«. Z owym Salmoksisem porozumiewali się podczas co cztery lata urządzanych uroczystości przy pomocy specjalnego gońca w następujący sposób: wybranego losem Traka podrzucano wysoko do góry, tak żeby spadł na włócznie i na nich się zabił [...]. Podobnym okrucieństwem, jak na cześć Salmoksisa, odznaczały się obrzędy na cześć samego Dionizosa. Rozszarpywano podczas nich zwierzęta i ludzi [...]. Herodot określa opisaną wiarę wyrazem, jaki prawdopodobnie sam ukuł, powiada, że Trakowie »nieśmiertelnizują« (*athanatizousi*), i dodaje, że niektórzy z nich mają nawet zwyczaj płaczu, kiedy ktoś się narodzi, a szczerzej radości, kiedy ktoś umrze. Dla Traków narodziny były nieszczęściem, śmierć zaś rękojmnią błogiego i prawdziwego życia”<sup>55</sup>.

μοι Κορύβαντες ἦϋρον·  
 βακχεῖα δ' ἀνὰ συντόνῳ  
 κέρασαν ἀδυβόῳ, Φρυγίων  
 αὐλῶν πνεύματι ματρός τε Ῥέας ἐς  
 χέρα θήκαν, κτύπον εὐάσματος Βακχᾶν·  
 παρὰ δὲ μαινόμενοι Σάτυροι  
 ματέρος ἐξανύσαντο θεᾶς,  
 ἐς δὲ χορεύματα  
 συνήψαν τριετηρίδων,  
 αἷς χαίρει Διόνυσος.

Eurypides: *Bachantki*, 120—134. Tłum. J. Łanowski. W: Eurypides: *Tragedie...*, T. 3, s. 422.

<sup>55</sup> A. Krokiewicz: *Studia orfickie...*, s. 71. W relacji Herodota mowa jest o wysłaniu poselstwa do Salmoksisia nie co cztery, lecz co pięć lat (Διὰ πεντετηρίδος δὲ τὸν πάλιν λαχόντα αἰεὶ σφέων αὐτῶν ἀποπέμπουσι ἄγγελον παρὰ τὸν Σάλμοξιν, ἐντελλόμενοι τῶν ἂν ἐκάστοτε δέωνται. Herodot: *Dzieje...*, IV, 94, 4—6). Płacz przy narodzinach i radość przy śmierci dotyczą jednego z plemion trackich, mianowicie Trausów: „Trausowie trzymają się we wszystkim innym tych samych zwyczajów, co reszta Traków; tylko z noworodkami i zmarłymi tak postępują: dokoła noworodka siadają krewni i oplakują go, ile on nieszczęść musi zaznać, skoro się urodził, i wyliczają wszystkie ludzkie cierpienia; zmarłego natomiast wesoło i radośnie grzebią i mówią przy tym, że pozbył się wszystkich nieszczęść i żyje teraz w zupełnej błogości”. Τραυσοὶ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα κατὰ ταῦτα τοῖσι ἄλλοισι Θρήϊξ ἐπιτελέουσι, κατὰ δὲ τὸν γινόμενον σφίσι καὶ ἀπογινόμενον ποιέουσι τοιαῦτα: τὸν μὲν γενόμενον περιζόμενοι οἱ προσήκοντες ὀλοφύρονται, ὅσα μιν δεῖ ἐπεῖτε ἐγένετο ἀναπλῆσαι κακά, ἀνηγρόμενοι τὰ ἀνθρωπίνη πάντα πάθεα, τὸν δ' ἀπογενόμενον παίζοντές τε καὶ ἡδόμενοι γῇ κρύπτουσι, ἐπιλέγοντες ὅσων κακῶν ἐξαπαλλαχθεὶς ἔστι ἐν πάσῃ εὐδαιμονίῃ. Herodot: *Dzieje...*, V, 4, 3—5, 1, s. 293. Tłum. S. Hammer. Co godne podkreślenia, Herodot powołuje się na legendę, zgodnie z którą Salmoksis był człowiekiem, niewolnikiem Pitagorasa, i to od niego przejął wiarę, którą zaszczerpił Trakom, wiarę w życie po śmierci (niewątpliwie Grecy dostrzegali



Kult krwawego Dionizosa przejęli Grecy, o czym zaświadcza w swych *Ba-chantkach* Eurypides:

Słodko jest temu, kto w górach,  
Znużony tańcem w kręgu,  
Padnie na ziemię odziany  
W świętą nebrydę, złowionego  
Kozła krew pijąc i gryząc surowe mięso,  
Gdy rusza w góry Frygii i Lidii  
Bromios nasz wódz, euōj<sup>56</sup>.

Grecki kult Dionizosa zostanie jednak zreformowany. Za ojca tej reformy uchodzi legendarny założyciel orfizmu — Orfeusz. Jednym z niezwykle istotnych składników owej reformy jest odrzucenie krwawości ofiar. Zaświadcza o tym między innymi Empedokles w swym poemacie *Oczyszczenia* (*οἱ Καθαρμοί*). Fundament stanowić tu będzie wyobrażenie początków wszelkich kultów, których adresatką była wyłącznie Afrodyta. Tak pisze Empedokles:

Nie było owego czasu ani Aresa boga, ani Kydojmosa (*scil.* wrzawy wojennej),  
ani Zeusa króla, ani Kronosa, ani Posejdona,  
lecz Kypryda, królowa.  
Ją mianowicie pobożnymi posagami zjednywali,  
malowidłami stworzeń, pachnidłami o wymyślnych woniach,  
z mirry czystej ofiarami i z kadzidła wonnego,  
złocistego miodu libacjami rzucanymi na ziemię.  
Byków niewypowiedzianą rzezią nie rosili ołtarza,  
lecz skalaniem to było wśród ludzi największym,  
życia pozbawiwszy, pożerać szlachetne członki<sup>57</sup>.

podobieństwo między pitagoreizmem i wierzeniami Traków). Sam jednak Herodot stoi na stanowisku dużo starszego pochodzenia mitu o Salmoksisie (H e r o d o t: *Dzieje...*, IV, 95, 1—96, 6). Odnosnie do trackiej genezy koncepcji nieśmiertelności duszy zob. E. R o h d e: *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*. New York 1925, chapter VIII: *Origins of the Belief in Immortality. The Thracian Worship of Dionysos*, s. 253—281.

<sup>56</sup> ἥδ' ἐν ὄρεσιν, ὅταν ἐκ θιάσων δρομαί-  
ων πέσῃ πεδόσῃ, νε-  
βρίδος ἔχων ἱερὸν ἐνδυτὸν, ἀγρεῦων  
αἷμα τραγοκτόνον, ὠμοφάγον χάριν, ἰέμε-  
νος ἐς ὄρεα Φρύγια, Λυδί', ὃ δ' ἔξαρχος Βρόμιος,  
εὐοί.

Eurypides: *Ba-chantki*, 135—141. Tłum. J. Łanowski. W: Eurypides: *Tragedie...*, T. 3, s. 422—423.

<sup>57</sup> οὐδὲ τις ἦν κείνοισιν Ἴσθμια θεὸς οὐδὲ Κυδοιμός  
οὐδὲ Ζεὺς βασιλεὺς οὐδὲ Κρόνος οὐδὲ Ποσειδῶν,  
ἀλλὰ Κύπρις βασιλεία.  
τὴν οἱ γ' εὐσεβέεσσιν ἀγάλμασιν ἱλάσκοντο  
γραπτοῖς τε ζῴοισι μύροισι τε δαιδαλεόμοις

W innym miejscu zaś, krytykując późniejsze, krwawe ofiary, zestawia je z kanibalizmem, stwierdzając:

Ojciec, chwyciwszy własnego syna, który zmienił kształt,  
modląc się, zabija. O jakże naiwny!  
Składając ofiarę, nie wiedzą, co począć z błagającym o łaskę.  
On zaś, nieczuły na krzyki, przygotowuje w domu występłą ucztę.  
Tak samo syn chwyta ojca, dzieci — matkę, usuwawszy serce,  
jedzą mięso własnych rodziców<sup>58</sup>.

Reforma kultu dionizyjskiego związana była z wprowadzeniem elementów apollinijskich, czy też wręcz z połączeniem tych dwóch kultów. Przyjrzyjmy się teraz zatem koneksjom obu bóstw.

Związki Apollona z Dionizosem mają swój początek w jednej z wersji rozszarpania syna Zeusa i Persefony przez Tytanów. Wedle świadectwa Klemensa Aleksandryjskiego rozszarpane zwłoki Dionizosa-Zagreusa zebrał i pochował właśnie Apollo: „Zaś Tytani, którzy rozerwawszy go, kociołek na trójnogu ułożywszy i umieściwszy członki Dionizosa, najpierw ugotowali, następnie różnami nadziawszy — »nad ogniem trzymali«. Zeus zaś za późno się zjawił [...], piorunem Tytanów pobił i członki Dionizosa powierzył synowi Apollonowi pochować. On zaś, posłuszny Zeusowi, u podnóżu Parnasu umieścił rozdarte zwłoki”<sup>59</sup>. Przytoczone świadectwo Klemensa zawiera dwa niezwykle ważne wątki: pierwszy, wspomniany już, ukazuje Apollona jako tego, który ratuje Dionizosa; drugi zaś

σμίρνης τ' ἀκρήτου θυσίσαις λιβάνου τε θυϊῶδους,  
ξανθῶν τε σπονδᾶς μελίτων ῥίπτοντες ἐς οὔδας·  
ταύρων δ' ἀκρήτοισι φόνους οὐ δεύετο βωμὸς,  
ἀλλὰ μύσος τοῦτ' ἔσκεν ἐν ἀνθρώποισι μέγιστον,  
θυμὸν ἀπορραΐσαντας ἐ(ν)έδμεναι ἥεα γυῖα.

Empedokles, *FVS* B 128 15—24.

<sup>58</sup> μορφὴν δ' ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἱὸν αἰείρας  
σφάζει ἐπενχόμενος μέγα νήπιος· οἱ δ' ἀπορεῦνται  
λίσσόμενον θύοντες· ὁ δ' αὖ νήκουστος ὁμοκλέων  
σφάζας ἐν μεγάροισι κακὴν ἀλεγύνετο δαῖτα.  
ὥς δ' αὖτως πατέρ' υἱὸς ἐλὶν καὶ μητέρα παῖδες  
θυμὸν ἀπορραΐσαντε φίλας κατὰ σάρκα ἐδουσιν.

Ibidem, B 137 5—10. Tłum. K. Kulig.

<sup>59</sup> οἱ δὲ Τῖτᾶνες, οἱ καὶ διασπᾶσαντες αὐτόν, λέβητά τινα τρίποδι ἐπιθέντες καὶ τοῦ Διονύσου ἐμβάλοντες τὰ μέλη, καθήλουν πρότερον· ἔπειτα ὀβελίσκοις περιπείραντες ὑπέιρεχον Ἡφαίστειον. Ζεὺς δὲ ὕστερον ἐπιφανέας [...] κερανὴρ τοὺς Τῖτᾶνας αἰκίζεσθαι καὶ τὰ μέλη τοῦ Διονύσου Ἀπόλλωνι τῷ παιδί παρακατατίθεται καταθάψαι. Ὁ δὲ, οὐ γὰρ ἠπείθθη Δί, εἰς τὸν Παρνασσὸν υφ' ἑρῶν κατατίθεται διασπασμένον τὸν νεκρόν. Klemens Aleksandryjski: *Protrepticus*, II, 18, 1, 5—2, 7. Ed. C. Mondésert. Paris 1949. Użyte przez Klemensa sformułowanie ὑπέιρεχον Ἡφαίστειον, które N. Chadzinikolau tłumaczy jako „nad ogniem trzymali”, jest cytatem z *Iliady*, II, 426:

σπλάγχνα δ' ἄρ' ἀμπείραντες ὑπέιρεχον Ἡφαίστειο.

Wnętrznosci na szpikulec zatknęli, nad ogniem trzymali.

Homēr: *Iliada*. Tłum. N. Chadziniolau. Poznań 2001, s. 53.

wprowadza niezwykle ważny, mistyczny rekwizyt, łączący Dionizosa i Apollona, mianowicie trójnog (i kociołek). Zajmijmy się tymi dwoma wątkami.

W swym *Komentarzu do Platońskiego „Fedona”* Damaskios z Damaszku stwierdza: „Zaś Apollon gromadzi go i zawodzi do góry, jako prawdziwie oczyszczający bóg (καθαριστικός θεός) i Dionizosa zbawiciel (τοῦ Διονύσου σωτήρ), i dlatego Dionizodawcą (Διονυσοδότης) opiewany jest”<sup>60</sup>. Dionizos, zrodzony z Persefony, miał być bogiem, który przywróci pierwotną jedność, symbolizowaną przez Noc, ale jednocześnie utrzyma jednostkowość wszystkiego. Byłaby to zatem jedność, rzecz można, wyższego rzędu niż jedność Nocy. Ta jedność bowiem była jednością absolutnej nieokreśloności i niepoznawalności. Jedność dionizyjska, zachowująca także jednostkowość, umożliwiałaby poznawanie i stanowiłaby podstawę określania. Zbrodnia Tytanów przekreśliła wszakże plany Zeusa (znamiennie, że stało się to wskutek spisku Hery, która *nota bene* usiłowała także uniemożliwić powtórne narodziny Dionizosa, syna Semele. Podkreślałoby to brak jedności nawet w czynniku boskim — zazdrość Hery symbolizowałaby element emocjonalny bóstwa, element, który kierując się partykularyzmem, próbuje udaremnić podejmowane z perspektywy wszechcałości działania elementu racjonalnego, którego uosobieniem jest Zeus). Rozdarcie Dionizosa symbolizuje więc zniszczenie czynnika wprowadzającego jedność w rezultacie sojuszu „pozarozumnej duchowości i ciała” (partykularyzm). Odbudowanie tego czynnika stało się możliwe tylko dzięki pomocy Apollona. Co zatem symbolizuje w tym micie Apollo? Wydaje się, że Jedność samą w sobie, która wszakże w odróżnieniu od Nocy rozumiana jest jako najwyższa mądrość. W ten sposób dochodzimy do kwestii trójnogu.

Z najważniejszym rekwizytem Apollinijskiej świątyni w Delfach wiąże się sporo mitów. Wśród jego kolejnych właścicieli wymienia się Dionizosa, węża albo wężycę, który (która) panował (panowała) nad terenami Delf, wreszcie Apollina. Prześledźmy okoliczności, które doprowadziły Apolla do zdobycia trójnogu. Jak stwierdza Kerényi, dzieje trójnogu związane są w sposób nierozrywalny z wyrocznią delfijską. Odtwarza kolejnych władców tej wyroczni, którymi byli: Gaja, Temida, Dionizos, wąż (wężyca) Python, wreszcie Apollo. Spośród tej piątki władców wyroczni szczególne miejsce przypada Pythonowi. Jest on (bądź też ona) jedynym bezprawnym właścicielem wyroczni. To on zawładnął wyrocznią i trójnogiem po Dionizosie. Trójnog pojawia się w tym micie dopiero wraz z Dionizosem (Gaja i Temida go nie posiadały)<sup>61</sup>. Z nazwą węża

<sup>60</sup> ὁ δὲ Ἀπόλλων συναγείρει τε αὐτὸν καὶ ἀνάγει καθαριστικὸς ὢν θεὸς καὶ τοῦ Διονύσου σωτὴρ ὡς ἀληθῆς, καὶ διὰ τοῦτο Διονυσοδότης ἀνυμνεῖται. Damaskios: *In Platonis Phaedonem commentaria*, 129, 3—4. Ed. L.G. Westerink. Amsterdam 1977. Por. K. Kerényi: *Dionizos...*, s. 181, przypis 35. Kerényi za autora przytoczonego przekazu uważa Olympiodorosa. Obecnie jednak tę część *Komentarza* przypisuje się właśnie Damaskiosowi. Zob. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. Tłum. E.I. Zieliński. T. 5. Lublin 2002, s. 330.

<sup>61</sup> K. Kerényi: *Dionizos...*, s. 180—181.

*Python* (Πύθωνος) związana jest nazwa lokalizacji świątyni: czy to Πυθώ, czy to Δελφοί. Πυθώ pochodzi od zachodniosemickiego *puth* — „ziać, nie domykać się, pękać”, i wywodzącego się od niego rzeczownika *poth* — „szczelina, szpara, srom kobiecy”<sup>62</sup>. Z kolei słowo Δελφοί ma swe źródło w greckim słowie ἡ δελφύς — słowie, które oznacza z jednej strony (analogicznie do zachodniosemickiego *pytho*) macicę, z drugiej zaś jest imieniem wężycy, jak zaświadcza w swym *Lexiconum* Hesychius<sup>63</sup>. Zasadnicze pytania, jakie nasuwają się w związku z tym, dotyczą symbolicznego znaczenia Apollona, węża i trójnogu. Przeanalizujmy zatem pokrótce te kwestie.

Jak już podkreślono i na co zwracano uwagę, omawiając etymologię imienia boga (ale pamiętając zarazem, żeby etymologii owej nie przeceniać), Apollona można uznać za symbol jedności jako takiej. Nie wyczerpuje to jednak jego statusu. Apollon jest również symbolem mądrości i światła: „Greckim oddźwiękiem przybycia Apollina jako boskiej mądrości, co darzy słonecznym światłem i odbiera je, stały się narodziny religii zmysłowego i duchowego światła, której kulminacją była grecka religia ducha domagającego się jasności i czystości, ładu i harmonii”<sup>64</sup>. Związek Apollona z Heliosesem podkreślony jest w *Homeryckim hymnie do Apollina*, w epizodzie starcia Apolla z wężycą, gdyż to właśnie moc Słońca węża „zewłok w zgniliznę zmieniła”<sup>65</sup>. Apollon zatem to jedność i mądrość. Czyż więc jest wąż?

<sup>62</sup> Ibidem, s. 178. *III Hymn homerycki do Apollona* (Pytyjskiego) również wiąże nazwę *Pytho* z węzem pokonanym przez Apollona, lecz w inny sposób, mianowicie od faktu zgnicia zwłok wężycy — πύθω, πύθειν — „obrócić w zgniliznę”. Zob. *III Hymn homerycki do Apollona* (Pytyjskiego) 186, 194—197 (363, 371—374). W: *TMNOI OMHPIKOI...*, s. 104—105.

<sup>63</sup> Δελφύς· μήτρα καὶ ὁ ἐν Δελφοῖς δράκων  
Hesychii Alexandrini *Lexicon*. Vol. 1—2. Ed. E. Munksgaard. Hauniae 1963—1966 (dalej: H e z y c h i u s z: *Lexicon*), Δ, 605, 1. Jak wspomniano, istnieją wersje, według których wąż z Delf był samcem (wówczas nazywa się Python) bądź samicą (wówczas nazywa się Delfys). Pierwszą wersję znajdziemy między innymi w *I Hymnie Delfickim* Athenajosa: τρίποδα μαντεῖον ὡς ἐϋλες, ἐχθρὸς ὃν ἐφρούρει δράκων. Wersję z wężycą przedstawia natomiast *III Hymn homerycki do Apollona* (Pytyjskiego): ἔνθα δράκαιναν κτεῖνεν ἄναξ Διὸς υἱὸς — „tam wężycę zabił mocarz, Zeusa syn”. *III Hymn homerycki do Apollona* (Pytyjskiego), 122—123 (300—301). W: *TMNOI OMHPIKOI...*, s. 100—101. Należy jeszcze podkreślić, że słowo ἡ δελφύς związane jest brzmieniowo z ὁ δελφίς — „delfin” (od tego słowa również próbowano wywodzić nazwę Delf. W *III Hymnie homeryckim do Apollona* (Pytyjskiego), 316—319 [493—496] czytamy: ὥς μὲν ἐγὼ τὸ πρῶτον ἐν ἡρωεῖδ᾽ ἰ πάντῳ εἰδόμενος δελφίνι θοῆς ἐπὶ νηὸς ὄρουσα, ὥς ἐμοὶ εὖχεσθαι δελφινίῳ· αὐτὰρ ὁ βωμὸς αὐτὸς δέλφειος καὶ ἐπόφιός ἔσσεται αἰεὶ. „Że zaś przedtem, gdym w morzach ciemnej przebywał głębiny / Postać przyjąłem delfina, na chyży wasz okręt wskakując. / W modłach wzywajcie mnie zatem imieniem »Delfinios«, a ołtarz / Niechaj zawsze będzie sławiony pod mianem »Delficki«”. Ibidem, s. 114—115), a także z terminem ὁ δέλφις — „stół o trzech nogach, trójnóg”.

<sup>64</sup> K. E r é n y i: *Dionizos...*, s. 179.

<sup>65</sup> τῇν δ' αὐτοῦ κατέπυσ' ἱερὸν μένος Ἥελίοιο·  
ἐξ οὗ νῦν Πυθὼ κικλήσκειται, οἱ δὲ ἄνακτα  
Πύθειον καλέουσιν ἐπώνυμον οὐνεκα κείθι  
αὐτοῦ πῦσε πέλωρ μένος ὀξέος Ἥελίοιο.

Najoczywistszym, narzucającym się na zasadzie przeciwieństwa wobec adwersarza, określeniem dotyczącym statusu węża będzie przypisanie mu cechy wielości i braku mądrości. O ile jednak rozumienie wielości nie nastęrcza wątpliwości, o tyle rodzi się pytanie: jak w łonie orfizmu rozumiano mądrość i w konsekwencji — z czym utożsamiono jej brak? Dokładniejszej analizy tego problemu dokonamy nieco później. Na razie przyjmijmy jedynie, że Apollińska mądrość związana jest z rozumnością. Brak mądrości byłby zatem brakiem rozumności, czy też po prostu zmysłowością.

Wreszcie ostatnia kwestia mitu o walce Apollona z wężem — to próba ustalenia, co symbolizuje wieszcz trójnog. W czasach historycznych był przyrządem, za którego pomocą wieszczyla Pythia. Zawierał miał on „przepowiadające przyszłość losy”, które objaśniała znajdująca się w transie wieszczka<sup>66</sup>. Trójnog stanowił zatem „pojemnik” na prawdę<sup>67</sup>. Tak też relacjonuje znaczenie trójnogów Athenajos: „Filochoros mówi zaś, że nie tylko siebie samych, jakimi są, ukazują pijący, lecz i każdego innego odkrywają, szczerze komunikując. Stąd też »wino i prawda« (»w winie prawda«), mówią, oraz »męża zaś wino uczyniło rozumnym« i nagroda za zwycięstwo w trójnogu Dionizosa. I bowiem przez trójnog mówiącym nazwano mówiącego prawdę. Trzeba zaś trójnog Dionizosa rozumieć jako krater. Były bowiem niegdyś dwa rodzaje trójnogów, które nazywano kociołkami — jednocześnie oba: stawiany na ogniu i służący do podgrzewania wody. Ajschylos [stwierdza]: »trójnog otrzymał domowy kociołek / zawsze pilnuje pozycji nad ogniem«. Inni zaś krater opisywali. Homer: »siedem

Moc zaś święta Heliosa jej zewłok w zgniliznę zmieniła;  
Stąd też nazwa Pytho się wzięła i stąd też mocarza  
Wziął się przydomek „Pytyjski”, bo właśnie tam tę poczware  
Straszna a święta Heliosa moc obróciła w zgniliznę

III Hymn homerycki do Apollona (Pytyjskiego), 194—197 (371—374). W: *TMNOI OMHPIKOI...*, s. 104—105.

„One text in particular, in the *Catasterismi*, which was attributed to Eratosthenes, was quoted for what it reveals about the part of Orpheus in a lost play of Aeschylus, but reasons were given for not attributing all that it contains to Aeschylus. In the part, however, which we cannot venture to claim for Aeschylus it is said that Orpheus refused honor to Dionysus and paid his worship to the Sun, whom he called Apollo and held to be the greatest of gods”. I. M. L i n f o r t h: *The Arts of Orpheus...*, s. 205. Dodajmy jeszcze, że Dionizos jest również łączony z Heliose: Ἡλῖος, ὃν Διόνυσον ἐπὶ κλήρῳ καλέουσιν. M a c r o b i u s: *Saturnalia*, I, 17, 18. In: *Orphicorum Fragmenta...*, fr. 239.

<sup>66</sup> K. K e r é n y i: *Dionizos...*, s. 194—195. Kerényi przywołuje fragment z *Lexiconum Sudy* π., 3137, 3—6: Πυθώ· ἐν ᾧ χαλκοῦς τρίπους ἴδρυτο καὶ ὑπερθεῖν φιάλη, ἣ τὰς μαντικὰς εἶχε ψήφους, αἵτινες ἐρομένων τῶν μαντευομένων ἤλλοντο, καὶ ἡ Πυθία ἐμφορομένη, ἣτοι ἐνθουσιῶσα, ἔλεγεν ἃ ἐξέφερον ὁ Ἀπόλλων.

<sup>67</sup> „Wszystkie powyższe świadectwa zgodnie i jednoznacznie potwierdzają fakt, że Pythia wieszczyla tylko wówczas, kiedy siedziała na trójnogu, gdyż w nim właśnie tkwiła jakaś inspirująca do wieszczenia siła”. S. O ś w i e c i m s k i: *Zeus daje tylko znak, Apollo wieszczu osobiście. Starożytne wróżbiarstwo greckie*. Wrocław 1989, s. 147; ibidem — zob. szczegółową analizę rekwizytów świątyni delfickiej, s. 137—160 (o trójnogu — s. 144—150).

trójnogów czystych». W nich zaś wino mieszano: i tym jest trójnog prawdy [domowy]. Dlatego Apollona domowy [trójnog] prawdzie z wyroczni [służył], zaś Dionizosa [prawdzie zawartej] w winie<sup>68</sup>.

Trójnog zatem symbolizuje prawdę. Wedle przekazu Athenajosa prawda dionizyjska związana jest z winem, prawda apollońska zaś — z wyrocznią (czyli z wiedzą o przyszłości). I ten rekwizyt, trójnog, przywłaszczył wąż — najbardziej narzucającą się interpretacją tego mitu jest przyjęcie, że osiągnięcie mądrości przez ludzi, która to mądrość jest równoznaczna z dojściem do prawdy, staje się możliwe dopiero po pokonaniu zmysłowości i cielesności<sup>69</sup>. Podkreślić w tym miejscu należy związek i podobieństwo znaczeniowe mitu o rozszarpaniu Zagreusa-Dionizosa przez Tytanów i o walce Apollona z wężem (wężyca).

Tytani i wąż (wężyca) symbolizują w obydwu mitach ten sam aspekt: zmysłowo-cielesny. Co więcej: zbliżony jest kontekst ich starcia z bóstwami, a także fakt, że zarówno Tytani, jak i wąż (wężyca) związani są z Herą. Przypomnijmy, że to z poduszczenia Hery, pragnącej nie dopuścić do przekazania władzy Zagreusowi przez Zeusa, Tytani rozszarpali młodocianego boga. Dzieje delfickiej wężyicy łączą się z kolei z innym epizodem sporu Hery z Zeusem, mianowicie z narodzinami Ateny. Szczegółowa relacja tego sporu znajduje się w *Homeryckim hymnie do Apollona*. Delficka wężyca była opiekunką Tyfaona (Tyfona, Tyfeusa), straszliwej bestii, którą zrodziła Hera<sup>70</sup> w zemście przeciw Zeusowi za to, że sam, bez udziału swej boskiej małżonki, zrodził Atenę:

<sup>68</sup> Φιλόχορος δὲ φησιν ὅτι οἱ πίνοντες οὐ μόνον ἑαυτοὺς ἐμφανίζουσιν οἵτινές εἰσιν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον ἀνακαλύπτουσι παρρησίαν ἄγοντες. ὅθεν ὄϊνος καὶ ἀλήθεια λέγεται καὶ ἄνδρὸς δ' <οἶνος> ἔδειξε νόον· καὶ τὸ νικητήριον ἐν Διονύσου τρίπους. καὶ γὰρ ἐκ τρίποδος λέγειν φάμεν τοὺς ἀληθεύοντας· δεῖ δὲ νοεῖν τρίποδα τοῦ Διονύσου τὸν κρατῆρα. ἦν γὰρ τὸ ἀρχαῖον δύο γένη τριπόδων, οὓς καλεῖσθαι λέβητας συνέβαιεν ἀμφοτέρους· ἐμπυριβήτης ὁ καὶ λοετροχῶς. Αἰσχύλος·

τὸν μὲν τρίπους ἐδέξατ' οἰκεῖος λέβης

αἰεὶ φυλάσσω τὴν ὑπὲρ πυρὸς στάσιν.

ὁ δ' ἕτερος κρατῆρ καλούμενος. "Ομηρος· ἔπτ' ἀπύρους τρίποδας· ἐν τούτοις δὲ τὸν οἶνον ἐκίρνω· καὶ οὗτός ἐστιν ὁ τῆς ἀληθείας [οἰκεῖος] τρίπους. διὸ Ἀπόλλωνος μὲν οἰκεῖος διὰ τὴν ἐκ μαντικῆς ἀλήθειαν, Διονύσου δὲ διὰ τὴν ἐν μέθῃ. Athenajos: *Deipnosophistae*, II, 6, 1—18. T. I—III. Ed. G. K a i b e l. Leipzig 1887—1890.

<sup>69</sup> Dodać należy, że — wedle świadectwa Hyginusa — po zabiciu węża Apollo wrzucił jego kości do trójnogu: „[...] post diem quartum quam essent nati, Apollo matris poenas executus est. nam Parnassum venit et Pythonem sagittis interfecit, unde Pythius est dictus ossaque eius in cortinam coniecit et in templo suo posuit”. H y g i n u s: *Fabulae*, CXL.

<sup>70</sup> Według Hezjoda Tyfon był synem Gai i Tartaru:

αὐτὰρ ἐπεὶ Τιτῆνας ἀπ' οὐρανοῦ ἐξέλασε Ζεὺς,  
ὀπλότατον τέκε παῖδα. Τυφώεα Γαῖα πελώρη  
Ταρτάρου ἐν φιλότῃ διὰ χροσῇν Ἀφροδίτην

Ale kiedy Tytanów z nieba już Dzeus był wypędził,

syna najmłodszego zrodziła Ziemia ogromna,

Tyfoeusa — z Tartarem, przez złotą Afrodytę

H e z j o d: *Theogonia*, 820—822. W: I d e m: *Narodziny bogów (Theogonia)*. Prace i dnie. Tarcza. Tłum. J. Ł a n o w s k i. Warszawa 1999, s. 53.

Tam, w pobliżu źródła o pięknej wodzie, wężycę  
 Zabił z łuku mocnego ów moczarsz, Dzeusa potomek [*scil.* Apollo — P.Ś.],  
 Wielce opasłą, dziką potwornie, co wiele utrapień  
 Ludziom na ziemi sprawiała; im samym wiele, a także  
 Smukłonogim ich trzodom, boć krwawa była to bestia.  
 Ona to Hery o tronie złocistym potomka chowała,  
 Bestię dla ludzi, lęk siejącego wkrąg Tyfaona.  
 Niegdyś Hera go, gniewna na Dzeusa Rodzica, zrodziła,  
 Jako że kiedyś Kronida przesławną zrodził Atenę  
 Z własnej głowy; wielce wzburzyło to Herę czcigodną<sup>71</sup>.

Między Zeusem a Tyfaonem doszło do walki. Początkowo górą był Zeus. Tyfaon jednak wyrwał Zeusowi jego broń — sierp, i wyciął mu ścięgna nóg i rąk. Owinął je skórą niedźwiedzia i zarówno ścięgna, jak i rannego, bezbron-  
 nego Zeusa zostawił pod strażą wężycy Delfyne. Z pomocą przyszli Zeusowi  
 Hermes i Ajgipan (postać ta swą nazwą: *αιῖξ* — „koza, kozioł” — związana jest  
 z Dionizosem; jednym ze zwierząt poświęconych Dionizosowi była właśnie  
 koza, czy też kozioł). Wykradłszy ścięgna, połączyli je z Zeusem, który osta-  
 tecznie pokonał Tyfaona<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> ἀρχοῦ δὲ κρήνη καλλίρροος ἔνθα δράκαιναν  
 κτεῖνεν ἄναξ Διὸς υἱὸς ἀπὸ κρατεροῖο βιοῖο  
 ζατρεφέα μεγάλην τέρας ἄγριον, ἥ κακὰ πολλὰ  
 ἀνθρώπους ἔρδεσκεν ἐπὶ χθονί, πολλὰ μὲν αὐτοὺς  
 πολλὰ δὲ μῆλα ταναῦποδ' ἐπεὶ πέλε πῆμα δαφινόν.  
 καὶ ποτε δεξαμένη χρυσοθρόνου ἔτρεφεν Ἥρης  
 δεινὸν τ' ἀργαλέον τε Τυφάονα πῆμα βροτοῖσιν,  
 ὅν ποτ' ἄρ' Ἥρη ἔτικτε χολωσαμένη Διὶ πατρὶ  
 ἥνικ' ἄρα Κρονίδης ἐρικυδέα γείνατ' Ἀθήνην  
 ἐν κορυφῇ· ἥ δ' αἶψα χολώσατο πότνια Ἥρη

III Hymn homerycki do Apollona (Pytyjskiego), 122—131 (300—309). W: *TMNOI OMHPIKOI...*, s. 100—101.

<sup>72</sup> Zob. K. Kerényi: *Dionizos...*, s. 53—55. Wersja mitu o walce Zeusa z Tyfonem, na której opiera się Kerényi, pochodzi z relacji *Pseudo-Apollodoros Mythographus: Bibliotheca*, I, 39, 1—44, 8. Ed. J.L. Heiberg. Leipzig 1891—1893: *ὡς δ' ἐκράτησαν οἱ θεοὶ τῶν Γιγάντων, Γῇ μᾶλλον χολωθείσα μίννεται Ταρτάρῳ, καὶ γεννᾷ Τυφῶνα ἐν Κιλικίᾳ, μεμιγμένην ἔχοντα φύσιν ἀνδρὸς καὶ θηρίου. οὗτος μὲν καὶ μεγέθει καὶ δυνάμει πάντων διήνεγκεν ὄσους ἐγέννησε Γῇ, ἣν δὲ αὐτῇ τὰ μὲν ἄχρι μηρῶν ἀπλετον μέγεθος ἀνδρόμορφον, ὥστε ὑπερέχειν μὲν πάντων τῶν ὄντων, ἡ δὲ κεφαλὴ πολλᾶκις καὶ τῶν ἀστρων ἔψανε· χεῖρας δὲ εἶχε τὴν μὲν ἐπὶ τὴν ἑσπέραν ἐκτεινομένην τὴν δὲ ἐπὶ τὰς ἀνατολάς· ἐκ τούτων δὲ ἐξεῖχον ἑκατὸν κεφαλὰὶ δρακόντων. τὰ δὲ ἀπὸ μηρῶν σπείρας εἶχεν ὑπερμεγέθεις ἐχιδνῶν, ὧν ὅλκοι πρὸς αὐτὴν ἐκτεινόμενοι κορυφὴν συριγμῶν πολλὴν ἐξείσαν. πάντες δὲ αὐτοῦ τὸ σῶμα κατεπτέρωτο, ἀλχιμνῶν δὲ ἐκ κεφαλῆς καὶ γενύων τρίχες ἐξηνέμεντο, πῦρ δὲ ἐδέρκετο τοῖς ὀμμασι. τοιοῦτος ὢν ὁ Τυφὼν καὶ τηλικούτος ἡμιμέας βάλλων πέτρας ἐπ' αὐτὸν τὸν οὐρανὸν μετὰ συριγμῶν ὁμοῦ καὶ βοῆς ἐφέρετο· πολλὴν δὲ ἐκ τοῦ στόματος πυρὸς ἐξέβρασσε ζάλην. θεοὶ δ' ὡς εἶδον αὐτὸν ἐπ' οὐρανὸν ὀρμύμενον, εἰς Αἴγυπτον φυγάδες ἐφέροντο, καὶ διωκόμενοι τὰς ιδέας μετέβαλον εἰς ζῆα. Ζεὺς δὲ πόρρω μὲν ὄντα Τυφῶνα ἐβάλλε κερανοῖς, πλησίον δὲ γενόμενον ἀδαμαντίνῃ κατέπληττεν ἄρπη, καὶ φεύγοντα ἄχρι τοῦ Κασίου ὄρους συνεδίωξε· τοῦτο δὲ ὑπέρκειται Συρίας. κέθι δὲ αὐτὸν κατατετρωμένον ἰδὼν εἰς χεῖρας συνέβαλε. Τυφὼν δὲ ταῖς σπείραις περιπλεχθεὶς κατέσχευεν αὐτόν, καὶ τὴν ἄρπην περιελό-*

Nasuwa się pytanie, czego symbolem jest w mitach o Dionizosie i Tyfaonie Hera. O ile chęć zemsty na Dionizosie można by rozpatrywać z perspektywy zwykłej zazdrości o swego boskiego małżonka (obydwie wszak postacie Dionizosa: Zagreus, syn Persefony, i Dionizos, syn Semele, są dziećmi z „nieprawego łoża”), o tyle epizod z Tyfaonem nie przystaje do takiej interpretacji: wszak Atena nie została zrodzona w wyniku zdrady małżeńskiej Zeusa, lecz przez niego samego. Przyczyna działań Hery musi zatem być inna.

W *Homeryckim hymnie do Apollona* Hera tłumaczy swój gniew na Zeusa w ten oto sposób:

Słyszcie mnie wszyscy bogowie, a także wszystkie boginie,  
Jak to cześć mą zaczął umniejszać Dzeus chmurozbiorca,

μενος τά τε τῶν χειρῶν καὶ ποδῶν διέτεμε νεῦρα, ἀράμενος δὲ ἐπὶ τῶν ὅμων διεκόμεν αὐτὸν διὰ τῆς θαλάσσης εἰς Κιλικίαν καὶ παρελθὼν εἰς τὸ Κωρύκιον ἄντρον κατέθετο. ὁμοίως δὲ καὶ τὰ νεῦρα κρύψας ἐν ἄρκτου δορῇ κείθι ἀπέθετο, καὶ κατέστησε φύλακα Δελφύνην δράκαιναν· ἡμίθῃρ δὲ ἦν αὕτη ἡ κόρη. Ἐρμῆς δὲ καὶ Αἰγίπαι· ἐκκλέψαντες τὰ νεῦρα ἤρμισαν τῇ Διὶ λαθόντες. Ζεὺς δὲ τὴν ἰδίαν ἀνακομισάμενος ἰσχύν, ἐξαίφνης ἐξ οὐρανοῦ ἐπὶ πτηνῶν ὀχρούμενος ἵππων ἄρματι, βάλλων κεραυνοῖς ἐπ' ὄρος ἐδίωξε Τυφῶνα τὸ λεγόμενον Νῦσαν, ὅπου μοίραι αὐτὸν διωχθέντα ἠπάτησαν· πεισθεὶς γάρ ὅτι ῥωσθήσεται μᾶλλον, ἐγέυστο τῶν ἐφημέρων καρπῶν. διόπερ ἐπιδιωκόμενος αὖθις ἦκεν εἰς Θοράκην, καὶ μαχόμενος περὶ τὸν Αἴμον ὅλα ἐβαλλεν ὄρη. τοῦτων δὲ ἐπ' αὐτὸν ὑπὸ τοῦ κεραυνοῦ πάλιν ὠθουμένων πολὺ ἐπὶ τοῦ ὄρους ἐξέκλυσεν αἷμα· καὶ φασιν ἐκ τούτου τὸ ὄρος κληθῆναι Αἴμον. φεύγειν δὲ ὀρμηθέντι αὐτῷ διὰ τῆς Σικελικῆς θαλάσσης Ζεὺς ἐπέριψεν Αἴτην ὄρος ἐν Σικελίᾳ· τοῦτο δὲ ὑπερμέγεθές ἐστιν, ἐξ οὗ μέχρι δεῦρὸ φασιν ἀπὸ τῶν βληθέντων κεραυνῶν γίνεσθαι πυρὸς ἀναφυσήματα.

„Gdy bogowie pokonali gigantów, bardzo rozgniewana Ziemia połączyła się z Tartarem i zrodziła w Cylicji Tyfona, mającego naturę zmieszaną z człowieka i zwierzęcia. Rozmiarami i siłą przekraczał całe potomstwo Ziemi. Do ud był ludzkich kształtów o tak kolosalnej wielkości, że przewyższał wszystkie góry, a jego głowa często zaczepiała o gwiazdy. Ręce zaś miał sięgające jedną do zachodu, drugą do wschodu, a z nich wystawało sto głów smoczyc. Natomiast od ud w dół wychodziły ogromne zwoje żmij, które gdy wyciągnięte, sięgały samej jego głowy i syki częste wydawały. Całe jego ciało było opierzone, a z głowy i spod żuchwy niedbałe włosy powiewały na wietrze, ogień zaś błyszczał z oczu. Takim będąc Tyfon i takim będąc wielkim, rzucając pochwyconymi skałami, do samego nieba, wśród syków i zarazem ryków, skierował się, wielki zaś z pyska strumień ognia tryskał. Ale bogowie, gdy zobaczyli go do nieba zdążającego, do Egiptu lecąc, skierowali się i będąc ściganymi, kształty zmienili w zwierzęce. Lecz Zeus, z oddali rzucając w Tyfona piorunami, a z bliska zadając ciosy nieubłagany sierpem, doleciał w pogoni aż do góry Kasios, która to leży nad Syrią. Widząc go zaś dotkliwie rannym, rękami zaczęli się rzucać. Lecz Tyfon splotami swymi owinał go i trzymał mocno, i sierp wyrwawszy, wyciął ręk i nogę ścięgną, podniósłszy za łokieć, przeniósł za morze do Cylicji i przybywszy, w Jaskini Koryckiej złożył. Podobnie zaś i ścięgną schował, do niedźwiedziej skóry tam odłożywszy, i ustanowił jako strażnika wężycę Delfyne, półzwierzęca była to dziewczica. Lecz Hermes i Aigipan skradli i wynieśli potajemnie ścięgną, złączywszy je z Zeusem niezauważenie. Zeus zaś, odzyskawszy swoje siły, nagle z niebios na zaprzężonym w skrzydlate konie rydwanie, rzucając z góry piorunami, pogonił Tyfona do tak zwanej Nysy, gdzie Mojry zbiega oszukały, przekonany bowiem, że wzmocni się bardzo, skosztował jednodniowego owocu. Dlatego że ścigany, ponownie skierował się do Tracji i walcząc wokół góry Hajmon, całymi rzucał górami. Lecz ten, spychany pod piorunem przeciwdziałającym na niego, wiele na górę wylał krwi, i mówią: stąd górę zwą Hajmon. Gdy zaś rozpoczął płynąć przez Morze Sycylijskie, Zeus rzucił na niego górę Etnę na Sycylii; ta zaś jest ogromna, z której aż dotąd, jak mówią, od rzuconych piorunów rodzą się ognia wybuchy”.



Chociaż to mnie swą prawą i zacną małżonką uczynił.  
 Ot, modrooką Atenę bez mego zrodził udziału,  
 Która wyróżnia się między wszystkimi szczęsnymi bogami. [...]
   
 Tę modrooką Atenę jak śmiałeś sam jeden urodzić?  
 Ja czyż nie mogłam urodzić? Wszak mimo wszystko twą żoną  
 Zwę się między bogami, co dzierżą Olimp wysoki<sup>73</sup>.

Co zatem jest przyczyną gniewu Hery? Co stanowi tej przyczyny istotę? Otóż fakt, że Zeus zrodził Atenę **sam jeden**. W rezultacie niejako zachwiany został fundamentalny dualizm: męskość i żeńskość dotyczą również aspektu boskiego. Zeus samodzielnymi narodzinami Ateny ten dualizm niejako przezwycięża. Przypomnijmy, że celem narodzin Zagreusa-Dionizosa również miało być przywrócenie jedności świata. Można zatem postawić tezę, że tym, co stanowi główny cel działań Hery we wszystkich omówionych przypadkach (podjudzenie Tytanów, oszukanie Semele i zrodzenie Tyfaona), jest obrona istniejącego stanu rzeczy, obrona dualizmu przed jednoczącymi tendencjami Zeusa (dodajmy też, że dualizm właśnie jest przyczyną wielości, nieskończoności). Znamiennym jest jednak fakt, że w działaniach Herze przychodzi z pomocą Mojra (wrócimy jeszcze do tego zagadnienia przy okazji orfickiej antropologii). Nasuwa się zatem następująca interpretacja: Mojra wspomaga wprowadzić Zeusa w jego dążeniu do zjednoczenia całości, jednakże koryguje, włączając się w działania Hery, te zabiegi Gromowładnego, które naruszają harmonię przeciwności; mówiąc inaczej, które krzywdzą jedno z przeciwności (w tym przypadku Zeus wkracza w domenę Hery, męskie krzywdzi to, co żeńskie). Podkreślimy raz jeszcze: jedność, którą chce wprowadzić Zeus, to jedność wielości, nie może zatem tejże wielości niszczyć. Mojra gotowa jest więc odwiec ostateczną realizację i wspomóc tę (*scil.* Herę), która ma na celu przeciwdziałanie jedności. Choć sama Mojra wspiera w ostatecznym celu Zeusa, to powodzenie celu wymaga, by jego realizacja nie zniszczyła niczego, co tworzy *kosmos*.

Przywrócenie jedności, warunek zapanowania trwałego ładu w „kosmosie”, wymagało powołania do życia Dionizosa. Ale symbolizowane przez Herę siły mające na celu utrzymanie dotychczasowego stanu rzeczy rozszarpują następcę Zeusa. Odradza się on dzięki Apollonowi, który oczyszcza niejako swego boskiego brata ze skazy tytanicznej. Przejawem tego jest związek delfijskiego kul-

<sup>73</sup> κέκλυτέ μεν πάντες τε θεοὶ πᾶσαι τε θέαιναι,  
 ὥς ἐμ' ἀτιμάζειν ἄρχει νεφέληγερέτα Ζεὺς  
 πρῶτος, ἐπεὶ μ' ἄλοχον ποιήσατο κέδν' εἰδύαν·  
 καὶ νῦν νόσφιν ἐμεῖο τέκε γλαυκῶπιν Ἀθήνην,  
 ἢ πᾶσιν μακάρεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισιν· [...]
   
 πῶς ἔτλης οἶος τεκέειν γλαυκῶπιδ' Ἀθήνην;  
 οὐκ ἂν ἐγὼ τεκόμεν; καὶ σὴ κεκλημένη ἔμπτῃς  
 ἦα ῥ' ἐν ἀθανάτοισιν οἱ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσι.

III Hymn homerycki do Apollona (Pytyjskiego), 133—137 (311—315), 145—147 (323—325). W: *TMNOI OMHPIKOI...*, s. 100—103.

tu Apollina z kultem dionizyjskim. Można powiedzieć, że misteria delfijskie są właśnie wyrazem jedności tych kultów. Wydaje się zarazem, że dochodzimy w ten sposób do istoty misteriów orfickich. Stanowiły one prawdopodobnie odrębne wobec misteriów eleuzyńskich czy delfickich rytuały religijne, jednakże ich związek z nimi wyraża, jak się zdaje, tendencję analogiczną do tendencji z teogonii orfickich: i tu chodzi o jedność wielości, w tym przypadku rozumianą jako podporządkowanie religijności politeistycznej religijności monoteistycznej, nie w tym jednak rozumieniu, iż odrzuca się całkowicie politeizm, lecz traktuje się go jako bogactwo wyrazu kultu jednego bóstwa, które przejawia się ludziom w niezwykle mnogich działaniach i dziedzinach. Owo mnogie przejawianie się bóstwa skutkuje politeizmem, będącym jednakże monoteizmem dzięki utrzymaniu zasady, że wszystko jest jednym bóstwem. To nie jest politeizm z bóstwem najwyższym, to autentyczny monoteizm<sup>74</sup>.

Z orfickiej kosmogonii i teogonii, znajdującej również swój wyraz w religijnych rytuałach, powstaje paradygmat ludzkiego życia, którego celem jest uwolnienie elementu dionizyjskiego (rozumna dusza) z grobowca tytanicznego: ciała i nierozumnych części duszy<sup>75</sup>. Droga prowadzącą do tego uwolnienia jest ta, którą symbolizuje Apollon: droga oczyszczenia. Co jednak stanowi jego istotę? Można wskazać dwa elementy oczyszczeń orfickich: z jednej strony będą to rytualne obrzędy oczyszczające<sup>76</sup>, z drugiej zaś, zdecydowanie bardziej istotny

<sup>74</sup> Znakomicie ilustruje to fragment, który przytacza Justyn Martyr:

εἷς Ζεὺς, εἷς Ἀΐδης, εἷς Ἥλιος, εἷς Διόνυσος,  
εἷς θεὸς ἐν πάντεσι.

Justynus Martyr: *Cohortatio ad Gentiles...*, III, 62; *Orphicorum Fragmenta...*, fr. 239. Podkreśla to również, w odniesieniu do papirusu z Derveni, Richard Janko, stwierdzając: „[...] to understand it, it will be vital to keep in mind that its author thinks that Zeus, Kronos, Sky, Mind, Air, Fate, Earth, Aphrodite, Harmony, Rhea, Ocean and all the other deities, male and female, are all one and the same God, who is variously called »he«, »she« or »it« according to the grammatical context”. R. J a n k o: *The Derveni Papyrus: An Interim Text*. „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 2002, Nr. 141, s. 3.

<sup>75</sup> „Nieśmiertelna dusza ludzka może albo zwyciężyć, albo ulec złowrogim namiętnościom śmiertelnego ciała. Jeśli im ulegnie, to doznaje kary, jeśli zaś zwycięży, to doznaje nagrody po śmierci człowieka. Kara mogła być albo wieczna, albo czasowa. W pierwszym przypadku dusza, skazana na ciągłe męki, pozostawała pod ziemią, w drugim wracała na ziemię i wstępowała w ciało nie tylko ludzkie, ale także roślinne i zwierzęce zgodnie z niezłomnym prawem tzw. koła narodzin (*kyklos geneseos*). Wydobyc z niego mogła się tylko po życiu w ciele ludzkim, skoro sobie w nim zasłużyła bądź na wieczną mękę, bądź na również wieczną nagrodę pośmiertną, a mianowicie na pobyt w siedzibie błogosławionych i apoteozę”. A. K r o k i e w i c z: *Studia orfickie...*, s. 40.

<sup>76</sup> „So the requirements of the Orphic life seem to us trivial and absurd for the most part. Apparently abstinence from flesh was required, except perhaps at certain sacramental festivals; this prohibition was of course due to the doctrine of metempsychosis. No bloody sacrifices were allowed for the same reason. The use of eggs and beans was forbidden, for these articles were associated with the worship of the dead; and burial in woolen garments was likewise wrong. Besides these taboos certain rites existed of which we get only hints. There were liturgies, initiations, magic incantations which seem to show that in time at least an elaborate ritual was developed. All

z perspektywy niniejszej pracy, paradygmat życia ludzkiego stanowiący wyraz orfickiej etyki<sup>77</sup>. Przejdźmy zatem teraz do antropologicznego aspektu orfizmu.

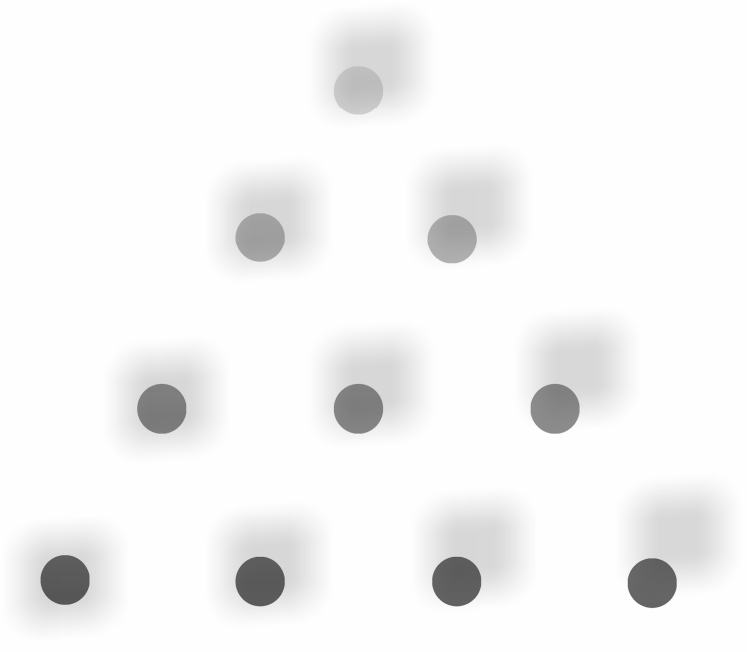
these things were the means by which the soul might be purified from its sin which condemned it to the prison of the body, and which pursued it through incarnation after incarnation". C.H. Moore: *The Religious Thought of the Greeks from Homer to the Triumph of Christianity*. Oxford 1916, s. 56.

<sup>77</sup> „Orphics had a tendency to asceticism and, like the Pythagoreans, abstained from killing animals. Morality is therefore added to ritual. In their lives the Orphics felt themselves to be not only more devout but also more righteous than others. In them the demand for ritual purity was actually exalted into a demand for moral purity, whether or not the demand was fulfilled, and therefore they assigned to the lower world not only the ritually unclean, the uninitiated, but also the morally unclean, the criminals". M.P. Nilsson: *A History of Greek Religion*. Translated from the Swedish by F.J. Fielden, with a preface by sir J.G. Frazer. Oxford 1925, s. 220.



## Część druga

# Antropogonia oraz etyczno-polityczny aspekt orfizmu





## Uwagi wstępne

Platon, pisząc na temat ofiar składanym bogom, stwierdza w VI księdze *Praw*: „[...] widzimy, że składanie ludzi bogom w ofierze przetrwało do dziś dnia u wielu szczepów. A z drugiej strony znowu słyszymy o ludziach, którzy mięsa wołu tknąć się nie ważyli, nie zabijali zwierząt na ofiarę, lecz placki, owoce skropione miodem i inne tego rodzaju czyste dary składali bogom i uważali, że nie godzi się jeść mięsa i że nie godzi się plamić krwią ołtarzy bogów. Słyszymy o tak zwanym życiu orfickim, które my, ludzie, prowadzić mieliśmy w tamtych czasach, spożywając to tylko, co nie tchnie życiem, a od wszystkiego, co jest ożywione duszą, powstrzymując się zupełnie. — Bardzo rozpowszechnione są te opowieści i budzą wiarę”<sup>1</sup>.

Platońskie świadectwo można uznać za jedną z najlapidarniejszych, a zarazem najcelniejszych charakterystyk orfizmu. Łączy w jedno trzy aspekty: kult bogów, koncepcję „kosmosu” i model życia. Ten ostatni aspekt stanowi niejako zwieńczenie całości. To on nadaje orfizmowi kształt, jakże charakterystyczny dla całej refleksji greckiej, którą trafnie ujmuje Pierre Hadot. W jednej ze swych prac stwierdza on: „Zamiarem moim jest ukazać głęboką różnicę między wyobrażeniem, jakie o *philosophia* mieli starożytni, a tym, [...] w ujęciu prezentowanym studentom na użytek kształcenia akademickiego. Ujęcie to sugeruje, że każdy kolejny filozof dążył do stworzenia nowej i odrębnej struktury, systemo-

---

<sup>1</sup> Τὸ δὲ μὴν θύειν ἀνθρώπους ἀλλήλους ἔτι καὶ νῦν παραμένον ὁρῶμεν πολλοῖς καὶ τοῦναντίον ἀκούομεν ἐν ἄλλοις, ὅτε οὐδὲ βοῶς ἐτόλμων μὲν γεύεσθαι, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῆα, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἀγνὰ θύματα, σαρκῶν δ' ἀπεύχοντο ὡς οὐχ ὅσιον ὄν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν, ἀλλὰ Ὀρφικοὶ τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίγνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀφύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοῦναντίον πάντων ἀπεχόμενοι. - Καὶ σφόδρα λεγόμενά τ' εἶρηκας καὶ πιστεῦσθαι πιθανά. Platon: *Prawa*, 782 c 1—d 3. Tłum. M. Maykowska. Warszawa 1960, s. 267.

wej i abstrakcyjnej, która by wyjaśniła, w ten czy w inny sposób, cały wszechświat. [...] Z takich teorii [...] wypływa prawie w każdym systemie doktryna czy krytyka moralności, wyciągająca z ogólnych tego systemu zasad pewne konsekwencje dla jednostki i społeczeństwa i w ten sposób zachęcająca do pewnych wyborów życiowych, do przyjęcia określonych zachowań. Czy taki wybór okaże się owocny, to rzecz drugorzędna i akcydentalna; ona nie należy do dyskursu filozoficznego. Otóż sądzę, że powyższy pogląd jest w stosunku do filozofii antycznej błędny. [...] to dyskurs filozoficzny rodzi się z wyboru życiowego, z nastawienia egzystencjalnego — nie na odwrót. [...] Taki wybór egzystencjalny pociąga za sobą pewną wizję świata; zadaniem dyskursu filozoficznego będzie objaśnienie i racjonalne umotywowanie owego wyboru i wizji. A zatem teoretyczny dyskurs filozoficzny zarówno wynika z egzystencjalnego wyboru pierwotnego, jak i do niego na powrót prowadzi”<sup>2</sup>.

Wychodząc od tak zdefiniowanego pojęcia filozofii, Hadot łączy czasowo jej początek z wystąpieniem Sokratesa, Platona zaś uważa za tego, który w sposób pełny tak rozumianą filozofię sformułował<sup>3</sup>. Nie polemizując ani ze wspomnianym określeniem filozofii, ani z rolą Platona w wypracowaniu jej ostatecznych kształtów, należy jednak podkreślić, że tak rozumianą koncepcję filozofii można rozciągnąć również na myślicieli przedsokratejskich, w tym nawet na refleksję jeszcze nie *stricte* filozoficzną, mianowicie na myślenie mityczne<sup>4</sup>, w którym orfizm odgrywa pod tym względem rolę wiodącą. Zatem owóz „orfickie życie”, które składa się z aspektu antropogonicznego i etycznego, nie jest jedynie pewnym dodatkiem czy konsekwencją refleksji kosmogoniczno-teogonicznych, lecz stanowi nie tylko niezbywalny aspekt tego nurtu, ale wręcz jego zwieńczenie.

A oto krótka charakterystyka literatury źródłowej. W pierwszym rozdziale *Orficka koncepcja człowieka* najważniejsze świadectwa pochodzą od Eurypidesa (*Polyidos, Frikos*), Platona (*Fedon, Kratylos, Gorgiasz*) i autorów neoplatonickich: Olympiodorosa (*In Platonis Phaedonem commentaria*) i Proklosa (*In Platonis Cratylum commentaria*).

Drugi rozdział niniejszej części, zatytułowany *Próba rekonstrukcji etyczno-politycznego aspektu orfizmu*, wspiera się na dziełach Empedoklesa (*Oczyszczenia*), Eurypidesa (*Hippolytos, Antiope*), Arystofanesa (*Żaby*), Platona (*Gorgiasz, Fedon, Prawa, Uczta*). Źródła te uzupełniane są świadectwami Owidiusza

<sup>2</sup> P. H a d o t: *Czym jest filozofia starożytna*. Tłum. P. D o m ań s k i. Przedmowa J. D o m ań s k i. Warszawa 2000, s. 24—25. Odnośnie do relacji teoria — praktyka w filozofii greckiej zob. J. D o m ań s k i: *Metamorfozy pojęcia filozofii*. Warszawa 1996, s. 3—19.

<sup>3</sup> P. H a d o t: *Czym jest filozofia...*, *passim*, zwłaszcza s. 49—67, 72—80.

<sup>4</sup> Koresponduje z tym uwaga Arystotelesa z *Metafizyki*: „[...] dlatego i miłośnik mitów jest w jakiś sposób filozofem”. διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἔστιν. Arystoteles: *Metafizyka*, 982 b 18—19. Tłum. T. Ż e l e ź n i k. Tekst polski oprac. M.A. Krąpiec oraz A. Maryniarczyk. Lublin 1996.



(*Metamorfozy*), Pauzaniaśa (*Opis Grecji*), Klemensa Aleksandryjskiego (*Protrepticus*), Apolloniusza (*Argonautica*), Pindara (*Oda Olimpijska II*), Porfiriusza (*O życiu Plotyna*) i Arystotelesa (*O świecie*).

W komentarzu do podanej tu literatury (do pewnych wątków poczynione zostaną odniesienia już w odpowiednich miejscach w trakcie analiz) koniecznym jest zwrócenie uwagi na jedną kwestię. Oto już w *Uwagach wstępnych* do części pierwszej podjęte zostało zagadnienie znaczenia przekazów neoplatonickich. Problem ten powraca. I wydaje się, że aspekt antropologiczny stanowi tu dodatkowe wzmocnienie przyjętego wówczas sposobu postępowania. Wzmacnia on tezę o wartości neoplatonickich świadectw dotyczących orfizmu. Odniesienie bowiem neoplatonickich komentarzy do świadectw Eurypidesa czy Platona pozwala dostrzec wyraźne analogie, a nawet ciągłość interpretacyjną.



## R o z d z i a ł I

### Orficka koncepcja człowieka

Charakteryzując orficką wizję człowieka, koniecznym jest podkreślenie jej odmienności w stosunku do koncepcji człowieka, która znajduje odzwierciedlenie w poematach Homera. Z tej perspektywy koncepcje orfizmu stawiane są w jednym rzędzie z ideami zawartymi w twórczości Pindara. Jak stwierdza David M. Robinson, „we fragmencie 131. Pindar ukazuje, iż jest bliski orfizmowi”, a następnie określa Pindara jako tego, który pierwszy zerwał z Homerycką koncepcją duszy, rozumianej jako *εἰδωλον*<sup>1</sup>. Aby więc znaczenie orfickiej kon-

---

<sup>1</sup> „In fragment 131 (Bowra 115, 116) Pindar shows that he is familiar with Orphism. He is the first to argue for immortality from the soul's divine origin and to put forward the doctrine of *σῶμα-σημα* that the soul (the image of life, *αιωνος*) *εἰδωλον* is the psychic »double« in man (Farrell, I, p. 334, fr. 131):

By a happy dispensation they won to an ending that releaseth  
them from toil.  
The body indeed of all of us followeth the call of death the over-strong:  
But there yet surviveth death the shadow of our living self.  
For that alone of us is of origin divine:  
It sleepeth when our limbs are in busy motion,  
But to us in slumber it revealeth in many a dream  
Fate's coming decision concerning our weal or woe. [...]

As Nilsson in an important recent article on Early Orphism says: »This is metempsychosis clear and outspoken«. The body is the tomb (*σῶμα-σημα*) of the soul, according to the Orphic saying, as fragment 131 explains, and, as Pindar proves, this doctrine is »so closely connected with the doctrine of metempsychosis that we must believe that the Orphics shared it«. Again on p. 217 of his article Nilsson says: »In Pindar and in Orphism we meet the same current of religious ideas; they are coherent and explain each other, and we are entitled to survey them together in order to understand the mighty religious movement of which Orphism is a part«. Pindar is the first to do

cepcji człowieka było w pełni docenione, konieczną jest krótka charakterystyka antropologii Homeryckiej.

„Mówi się zazwyczaj — stwierdza Adam Krokiewicz — że człowiek Homera składa się z nieśmiertelnej duszy i ze śmiertelnego ciała. Te słowa mogą łatwo wprowadzić w błąd. Należy powiedzieć raczej, że człowiek Homera jest jakby jednolitą całością, która dopiero w chwili śmierci rozdwaja się na wieczną duszę i na martwe ciało. Dopóki człowiek żyje, dopóty dusza (*psyche*) nie wchodzi właściwie w rachubę, a w każdym razie nie ma samodzielnego znaczenia. Samodzielne znaczenie uzyskuje dusza dopiero w chwili śmierci danego człowieka i wtedy jest jego wiecznym, ale tylko jakby dwuwymiarowym wizerunkiem (*eidolon*) czy cieniem (*skia*). Starożytni słusznie zwrócili uwagę, że Homer uważa duszę za coś w rodzaju obrazu rysującego się na powierzchni zwierciadła lub wody (por. np. Apollodoros u Stobajosa, *Eklogai* I, s. 420 W.)<sup>2</sup>. Trzeba

away with the old Homeric idea of the *ειδωλον* or soul as a material shadowy image of man, though perhaps he did not develop the spiritual conception of later religion, that the soul was of divine origin and could foresee the future. Professor H.J. Rose in an excellent article, »The Ancient Grief« (*Greek Poetry and Life, Essays presented to Gilbert Murray*, Oxford, 1936, pp. 79—96) shows that Pindar is describing the eschatological views of Orphics only and that he was writing for Greece, not Sicily. Orphism in Pindar's time was attracting adherents from the old aristocrats as well as from the common people". D.M. Robinson: *Pindar. A Poet of Eternal Ideas*. In: „The Johns Hopkins University Studies in Archaeology”. No. 21. Baltimor 1936, s. 105—106.

Dodać należy, że nieco inaczej kwestię tę widzi W.K.C. Guthrie. Akcentuje on bardziej podobieństwo niż różnice między orficką i homerycką koncepcją duszy, stwierdzając: „[...] as I see it, it is a development, not a complete contradiction, of the beliefs depicted in Homer. There the soul has nothing which may properly be called life, since it is deprived of all the goodness of life, and of strength and wit. Nevertheless it continues to exist, and the souls which Odysseus sees coming up out of Hades are eager for, and capable of absorbing, the physical nourishment of the blood which has been poured into the trench”. W.K.C. Guthrie: *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*. New Jersey 1993, s. 155. Do kwestii możliwości innego odczytywania Homera (między innymi kwestii *ἀρετή*) jeszcze w niniejszej pracy powrócimy.

<sup>2</sup> W przekazie Stobajosa Apollodoros odnosi się do fragmentu *Odysei* z księgi XI, wersów 219—222, które mówią, że:

οὐ γὰρ ἐπὶ σάρκας τε καὶ ὀστέα ἵνες ἔχουσιν,  
ἀλλὰ τὰ μὲν τε πυρὸς κρατερὸν μένος αἰθομένοιο  
δαμνῶ, ἐπεὶ κε πρῶτα λίπη λεύκ' ὀστέα θυμός,  
ψυχὴ δ' ἥϊτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.

Kiedy ciała i kości z sobą nic nie sprzęga;  
Wszystko strawi płomieni niszcząca potęga,  
Odkąd z białymi kośćmi życie się rozbrata,  
A dusza jak sen lekka w otchłanie ulata.

Homēr: *Odyseja*. Tłum. L. Siemiński. Z oryginałem skolonizował, opracował, komentarzem opatrzył i aneks zestawiał Z. Kubiak. Warszawa 1990, s. 168, i dodaje w komentarzu: „ὑποτίθεται γὰρ τὰς ψυχὰς τοῖς εἰδωλοῖς τοῖς ἐν τοῖς κατόπτοις φαινόμενοις ὁμοίας καὶ τοῖς διὰ τῶν ἰδμάτων συνισταμένοις, „Zakłada bowiem [resp. Homer — P.Ś.], że dusze są widmami (widziadłami) podobnymi do odbić w lustrach i ukształtowanych przez wodę (*scil.* odbiciach na powierzchni wody)”. Stobajos: *Anthologium*, I, 49, 50, 53—55.

z naciskiem zaznaczyć, że dusza w pieśniach Homera jest pomimo swej wieczności tylko nikłym śladem i prawie czczą resztką żywego człowieka, jego ostatnim »tchnieniem«, skazanym na byt wiekuisty w tej postaci, jaka przysługiwała zmarłemu na krótko przed zgonem. Dusze zmarłych są pozbawione normalnej świadomości ludzkiej, nie posiadają ani »umysłu«, ani właściwej żywemu człowiekowi »siły sprawczej«<sup>3</sup>. Tak specyficzne ujęcie relacji dusza — ciało było prawdopodobnie wynikiem syntezy antropologii greckiej z antropologią kreteńską. Według Krokiewicza „Grecy podbili Kretę, zamieszkaną przez obcą im ludność, w drugiej połowie drugiego tysiąclecia, prawdopodobnie w XIV w. przed Chr. Wtedy prastara kultura minojska upadła ostatecznie. Przybysze greccy pozostawiali jednak pod jej przemożnym wpływem przez długi czas przedtem na lądzie i przyswoili sobie wśród różnych wierzeń minojskich także wierzenie w pośmiertny byt ludzkiej duszy”. W odróżnieniu jednak od pierwotnych mieszkańców Krety, którzy „przypisywali duszy zasadniczą wyższość nad ciałem”, przejawiającą się w tęsknocie „do zbawczej śmierci i do pozgonnego szczęścia [...] przybysze greccy nie mieli zrozumienia dla tak wyrafinowanych marzeń i tęsknot pozagrobowych. Kochali światło i ziemskie dobra, a śmierci nienawidzili”<sup>4</sup>. Syntetyczne ujęcie dwóch fundamentalnych, ściśle z sobą związanych cech Homeryckiej antropologii, mianowicie wyższości ciała nad duszą i umiłowania życia, znakomicie oddaje fragment z XI księgi *Odysei*. Przybywszy do Hadesu, Odys spotyka Achilleśa. Wywiązuje się między nimi następująca rozmowa:

„Laertiado Odysie! O zuchwała głowo!  
Na jakież czyn się zrywasz, większy niżli wszystko,  
Coś zrobił! Po co wszedłeś w to zmarłych siedlisko,  
Gdzie z ludzi tylko cienie młławie i bezwiedne?”  
Tak mówił; jam mu słowo posłał odpowiednie:  
„O Achillu, ty chwało i ozdobo nasza!  
Przyszedłem tutaj gwoili wieszczą Tejrezjasza,  
By wróżył, czy rodzinną Itakę zobaczę!  
Dotąd bowiem wciąż życie pędziłem tułaczem,  
I nogą nie postawisz w Achai ni w domu.  
Lecz z twym szczęściem, Achillu, czy można się komu  
Równać z nas? Jak bóg czczony byłeś ty na ziemi,  
A dziś, będąc w Hadesie, trzęsiesz umarłemi.  
Przeto nie masz ty czego na swój zgon narzekać”.  
Rzekłem; on z odpowiedzią na się nie dał czekać:  
„Odysie, ty chcesz w śmierci znaleźć mi pociechę?  
Wolałbym do dzierżawcy iść pod biedną strzechę

<sup>3</sup> A. Krokiewicz: *Moralność Homera i etyka Hezjoda*. W: I d e m: *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa 2000, s. 107—108.

<sup>4</sup> A. Krokiewicz: *Studia orfickie...*, s. 67.

Na parobka i w roli grzebać z ciężkim znojem  
Niż tu panować nad tym cieniów marnych rojem”<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> 'διογενὲς Λαερτιάδη, πολυμήχαν' Ὀδυσσεῦ,  
σχέτλιε, τίπτ' ἔτι μείζων ἐνὶ φρεσὶ μῆσσαι ἔργον;  
πῶς ἔτλης Ἄϊδ' ἰδόσθε κατελθέμεν, ἔνθα τε νεκροὶ  
ἀφραδέες ναίουσιν, βροτῶν εἰδωλὰ καμόντων;  
ὣς ἔφατ', αὐτὰρ ἐγὼ μιν ἀμειβόμενος προσέειπον·  
'ὦ Ἀχιλεῦ, Πηληϊδὸς υἱέ, μέγα φέρτατ' Ἀχαιῶν,  
ἦλθον Τειρεσίᾳο κατὰ χροῆς, εἴ τινα βουλήν  
εἴποι, ὅπως Ἰθάκην ἐς παιπαλόεσσιν ἰκοίμην·  
οὐ γάρ πω σχεδὸν ἦλθον Ἀχαιῶδες οὐδέ πω ἀμῆς  
γῆς ἐπέβην, ἀλλ' αἰὲν ἔχω κακά. σείο δ', Ἀχιλλεῦ,  
οὐ τις ἀνὴρ προπάραιθε μακάρεσσιν οὔτ' ἄρ' ὀπίσσω·  
πρὶν μὲν γάρ σε ζῶν ἐτίομεν ἴσα θεοῖσιν  
'Αργεῖοι, νῦν αὖτε μέγα κρατέεις νεκρέςσιν  
ἐνθάδ' ἑὼν· τῷ μὴ τι θανὼν ἀκαχίζευ, Ἀχιλλεῦ,  
ὣς ἐθάμην, ὁ δέ μ' αὐτίκ' ἀμειβόμενος προσέειπε·  
'μὴ δῆ μοι θανάτῳ γε παραῖδα, φαίδιμ' Ὀδυσσεῦ.  
βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἑὼν θητευέμεν ἄλλῳ,  
ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίοςτος πολὺς εἴη,  
ἧ πᾶσιν νεκρέςσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

Hom er: *Odyseja...*, XI, 473—491. Tłum. L. Siemieński, s. 176.

Godnym podkreślenia jest związek między przytoczonym fragmentem *Odysei* i Platońskim „mitem jaskini”. W VII księdze *Państwa*, opisując tych, którzy opuściwszy jaskinię, wznieśli się do Słońca, Platon stwierdza, że „gdyby sobie swoje pierwsze mieszkanie przypomniał i tę mądrość tamtejszą, i tych, z którymi razem wtedy siedział, wspólnymi kajdanami skutą, to czy nie myślisz, że uważałby sobie za szczęście tę odmianę, którą przeszedł, a litowałby się nad tamtymi? [...] A tam u nich przedtem może niejeden zbierał od towarzyszy pochwały i zaszczyty, i dary, jeżeli najbystrzej umiał dojrzeć to, co miało przed oczami, i najlepiej pamiętał, co przedtem, co potem, a równocześnie zwykło się było zjawiać i mijać, i najlepiej umiał na tej podstawie zgadywać, co będzie. Czy ty myślisz, że on by za tym tęsknił i zazdrościłby tym, których tamci obsypują zaszczytami i władzę im oddają? Czy też raczej czułby się tak, jak ten u Homera, i stanowczo by wołał »**być na ziemi i służyć gdzieś u jakiegoś biedaka**« [podkr. — P.Ś.], i nie wiadomo jaką dolę znosić raczej, niż wrócić do poprzednich poglądów i do życia takiego jak tam?” *ἀναμνησκόμενον αὐτὸν τῆς πρώτης οἰκήσεως καὶ τῆς ἐκεῖ σοφίας καὶ τῶν τότε συνδεσμεωτῶν οὐκ ἂν οἶε αὐτὸν μὲν εὐδαιμονίζειν τῆς μεταβολῆς, τοὺς δὲ ἐλεεῖν; [...] Τιμαὶ δὲ καὶ ἔπαινοι εἴ τινες αὐτοῖς ἦσαν τότε παρ' ἀλλήλων καὶ γέρα τῇ ὀξύτατα καθορῶντι τὰ παριόντα, καὶ μνημονεύοντι μάλιστα ὅσα τε πρότερα αὐτῶν καὶ ὕστερα εἰσθῆι καὶ ἅμα πορεύεσθαι, καὶ ἐκ τούτων δὴ δυνατότατα ἀπομαντευομένη τὸ μέλλον ἦξεν, δοκεῖς ἂν αὐτὸν ἐπιθυμητικῶς αὐτῶν ἔχειν καὶ ζηλοῦν τοὺς παρ' ἐκείνοις τιμωμένους τε καὶ ἐνδυναστεύοντας, ἧ τὸ τοῦ Ὀμήρου ἂν πεπονθέναι καὶ σφόδρα βούλεσθαι **ἑπάρουρον ἔοντα θητευέμεν ἄλλῳ ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ** καὶ ὅτι οὐδὲν ἂν πεπονθέναι μάλλον ἢ **κεῖνά τε δοξάζειν καὶ ἐκείνους ζῆν**. P l a - t o n: *Państwo*, 516 c 4—d 7. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999, s. 223. Jaskinia Platońska jest analogiczna wobec Homerowego królestwa Hadesa. I ona, i ono są „królestwem cieni”. Jednak Platon odwraca sens przekazu Homera: wedle niego bowiem ciało i to, co poznawalne zmysłowo, są cieniami. Prawdziwy byt natomiast to dusza (podkreślmy — część rozumna: ona to bowiem poznaje i jest nieśmiertelna) i to, co poznawalne umysłowo (czyli za przyczyną duszy rozumnej). W rzeczywistości więc Platoński „Achilles” (wyzwolony kajdaniarz, który stał się filozofem) jest antytezą Homerowego Achillesa. Sformułowanie zaś tej antytezy dokonało się w filozofii Platona pod wpływem inspiracji orficko-pitagorejskiej.*

Kult ciała i życia nie oznacza jednak ich idealizacji. Co więcej, myślenie greckie wyklucza zasadniczo możliwość osiągnięcia szczęścia przez człowieka — zastrzeżone jest ono bowiem wyłącznie dla bogów, co podkreśla synonimiczne wobec *οἱ θεοί* („bogowie”) używanie przez Greków określenia *οἱ μακάριοι* („szczęśni”). Trudno nie zgodzić się z Krokiewiczem, że „przywiązanie do życia i jego cierpień tłumaczy się w znacznej części odrazą i lękiem przed śmiercią”<sup>6</sup>. Tym bowiem, co w sposób najbardziej widoczny odróżnia ludzi od bogów, jest nieśmiertelność tych ostatnich, stąd tak często stosowany wobec nich epitet *οἱ ἀθάνατοι* („nieśmiertelni”). Każdy człowiek rodzi się więc naznaczony śmiertelnością. Jest ona czynnikiem uniemożliwiającym człowiekowi osiągnięcie szczęścia; co więcej, stanowi również sama w sobie jakby obelgę, upokorzenie człowieka. To upokorzenie stanowi co prawda najwyższą miarę ludzkich boleści, ale nie jedyną — „młodość szybko przemija, a starość, choroby i mnóstwo innych udręczeń ciąży nieznosnie”<sup>7</sup>. Dążenie ludzi do szczęścia ma, *nota bene*, ścisły związek z tymi udrękami, gdyż „nosi piętno buty (*hybris*) i ściaga na nich bolesne kary ze strony bogów i Mojry”<sup>8</sup>. Odzwierciedla to niezwykle istotny problem relacji bogowie — ludzie, szczególnie zaś fundamentalne dla tej kwestii pytanie — dlaczego, wedle tradycyjnego myślenia greckiego, bogowie stworzyli ludzi, do czego „szczęśliwym nieśmiertelnym” (*οἱ μακάριοι ἀθάνατοι*) potrzebni są „nieszczęśni śmiertelnicy” (*οἱ σκέτλιοι θάνατοι*)? Bardzo trudno o jednoznaczną odpowiedź. Pokusić się jednak można o pewną sugestię, opierającą się na wskazówkach zawartych w *Hymnie homeryckim do Demeter* (dużym):

[...] tymczasem płowa Demeter,  
Z dała od wszystkich bogów, co smutków nie znają, zasiadłszy,  
Trwała tam, żalem dręczona za córką o talii wysmukłej.  
Najstraszniejszy zaś rok uczyniła na ziemi, co karmi  
Wielu, i najokropniejszy dla ludzi; nawet ni ziarno  
Z ziemi nie wzeszło, bo skryła je pięknie wieńczona Demeter.  
Próżno więc woły ciągnęły po polach pługi wygięte,

<sup>6</sup> A. Krokiewicz: *Moralność Homera...*, s. 191.

<sup>7</sup> Ibidem. Zeus w *Iliadzie* tak mówi o ludziach:

ἄ δειλόν, τί σφῶϊ δόμεν Πηλεΐδῃ ἄνακτι  
θνητῷ, ὑμεῖς δ' ἐστὸν ἀγῆρω τ' ἀθανάτω τε;  
ἦ ἴνα δυστήνοισι μετ' ἀνδράσιν ἄλγε' ἔχῃτον;  
οὐ μὲν γάρ τί πού ἐστιν ὅ' ἰζυριώτερον ἀνδρὸς  
πάντων, ὅσά τε γαῖαν ἐπὶ πνεῖει τε καὶ ἔρπει.

Nieszczęsne, czemu was daliśmy władcy Peleusowi,  
śmiertelnikowi, wy przecież wiecznie młode i nieśmiertelne?  
Czy po to by, cierpieć wśród nieszczęsnych ludzi?  
Nie ma bardziej nędzniejszego od człowieka  
Z wszystkich stworzeń, co oddychają i chodzą po ziemi.

Hom. *Iliada*, XVII, 443—447. Tłum. N. Chadziniłowa. Poznań 2001, s. 343.

<sup>8</sup> A. Krokiewicz: *Moralność Homera...*, s. 191.

Próżno wiele białego jęczmienia trafiało do ziemi.  
 Byłby też całkiem ród śmiertelnych ludzi wyginął  
 Z głodu strasznego i udział swój sławny straciliby w darach  
 Oraz ofiarach bogowie, co mają swój dom na Olimpie,  
 Gdyby się Dzeus nie dowiedział o wszystkim i rady nie znalazł<sup>9</sup>.

Chcąc zwrócić uwagę innych bogów, a zwłaszcza Zeusa, na krzywdę, jakiej doznała (porwanie Persefony przez Hadesa), i wymusić na nim naprawienie tych krzywd, ściaga Demeter klęskę braku urodzajów. Ten co prawda w żaden sposób nie zagraża bogom, lecz wyginięcie ludzi i brak płodów rolnych i zwierząt hodowlanych spowodowałyby brak ofiar składanych bogom. Te zaś są dla nich niezbędne, podkreślają bowiem ich boską cześć, która zgodnie z greckim myśleniem, wydatnie ucierpiałaby bez ludzkich darów i ofiar. W myśl takiego rozumowania, ludzie są bogom potrzebni do zaspokojenia ich potrzeby „bycia czczonymi”. Dobrą ilustracją dla tej tezy może być rozmowa Apolla z Tanatosem z Eurypidesowej *Alkestis*:

APOLLO: Nie bój się. Przy mnie prawo i uczciwe słowa.  
 TANATOS: Więc po cóż łuk ci, gdy przy tobie prawo?  
 APOLLO: To już mój zwyczaj, że go zawsze noszę.  
 TANATOS: To też — by dom ten wspierać bez słuszności?  
 APOLLO: Ciężą mi smutne losy przyjaciela.  
 TANATOS: I chcesz pozbawić mnie drugiego trupa?  
 APOLLO: Tamtego przecież siłą nie zabrałem.  
 TANATOS: Czemu na ziemi więc jest, a nie pod nią?  
 APOLLO: Pójdzie zań żona, po którą przychodzisz.  
 TANATOS: Tak — i sprowadzę ją w mroki podziemi.  
 APOLLO: Więc bierz ją, idź, chyba cię nie przekonom.  
 TANATOS: Nie zabić kogo trzeba? Toż kazano!  
 APOLLO: Nie — by odsunąć śmierć mającym umrzeć.  
 TANATOS: Chwytam twe słowa, rozumiem pragnienia.  
 APOLLO: Możeż Alkestis doczekać starości?

<sup>9</sup> ἄτὰρ ξανθὴ Δημήτηρ  
 ἔνθα καθεζομένη μακάρων ἀπὸ νόσφιν ἀπάντων  
 μίμνε πόθῃ μινύθουσα βαθυζώνοιο θυγατρὸς.  
 αἰνότατον δ' ἐνιαυτὸν ἐπὶ χθόνα πουλυβότειραν  
 ποίησ' ἀνθρώποις καὶ κύντατον, οὐδέ τι γαῖα  
 σπέρμ' ἀνίει· κρύπτει γὰρ εὐστέφανος Δημήτηρ.  
 πολλὰ δὲ καμπύλ' ἄροτρα μάτην βόες ἔλκον ἀρούραις,  
 πολλὸν δὲ κρεῖ λευκὸν ἐτίσιον ἔμπεσε γαίῃ.  
 καὶ νῦ κε πάμπαν ὄλεσσε γένος μερόπων ἀνθρώπων  
 λιμοῦ ὑπ' ἀργαλέης, γεράων τ' ἐρικυδέα τιμὴν  
 καὶ θυσίῳ ἡμερσεν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντας,  
 εἰ μὴ Ζεὺς ἐνόησεν ἐφ' τ' ἐφράσσατο θυμῷ.

*II Hymn do Demeter*, 302—313. W: *TMNOI OMHPIKOI*, czyli *Hymny homeryckie*. Tłum. W. A p p e l. Toruń 2001, s. 61.



TANATOS: Nie może. Wiedz — i mnie się cześć należy.

APOLLO: Nie weźmiesz więcej niżli jedną duszę.

TANATOS: Większy dar dla mnie, kiedy giną młodzi<sup>10</sup>.

Jak już stwierdzono, śmierć jest zwieńczeniem ludzkich nieszczęść. Jej boska personifikacja, Thanatos, domaga się czci na równi z innymi bogami. I tak jak innym bogom, cześć musi być mu oddawana. Sytuacja człowieka, krótko mówiąc, wygląda następująco: stworzony dla boskiej chwały, przeznaczony jest już za życia pełnego cierpień na ofiarę dla Thanatosa. Pomimo to podejmuje jednak walkę o własne szczęście. Musi ją podjąć w tym życiu, śmierć bowiem stanowi kres. To, co zostaje po śmierci z człowieka, czyli jego nieśmiertelna dusza, jest wyłącznie cieniem prawdziwego człowieka; co więcej, cieniem światłym swej „mdłowości”, swej niemal nicości w porównaniu z człowiekiem cielesnym.

Dla pełnego obrazu Homerowskiej koncepcji człowieka koniecznym jest dopełnienie dotychczasowych uwag charakterystyką tego, czym w owym paradygmacie przejawia się ludzkie dążenie do szczęścia.

Najogólniej można przyjąć, że wzorem szczęścia dla Homierowego człowieka są bogowie. Podstawową cechą bogów, będącą przyczyną ich szczęśliwości, jest nieśmiertelność. Ona też staje się celem ludzkiego życia jako warunek, czy wręcz istota szczęścia. Grecki paradygmat życia ludzkiego, którego pierwsze i fundamentalne ujęcie znajduje się w poematach Homera, zawiera w swych mitach wiele świadectw potwierdzających tę myśl. Za najważniejsze uznać można dzieje największego greckiego herosa — Heraklesa. Zasadną wydaje się

<sup>10</sup> Απ. θάρσει δίκην τοι καὶ λόγους κενούους ἔχω.

Θα. τί δῆτα τόξων ἔργον, εἰ δίκην ἔχεις;

Απ. σύννηθες αἰεὶ ταῦτα βαστάζειν ἐμοί.

Θα. καὶ τοῖσδ' ἂν οἴκοις ἐκδίκως προσωφελεῖν.

Απ. φίλου γὰρ ἀνδρὸς συμφοραῖς βαρύνομαι.

Θα. καὶ νοσφιεῖς με τοῦδε δευτέρου νεκροῦ;

Απ. ἀλλ' οὐδ' ἐκείνον πρὸς βίαν σ' ἀφειλόμην.

Θα. πῶς οὖν ὑπὲρ γῆς ἐστί κοῦ κάτω χθονός;

Απ. δάμαρτ' ἀμείψας, ἣν σὺ νῦν ἤκεις μέτα.

Θα. κάπ᾽ ἄξομαι γε νερτέρων ὑπὸ χθόνα.

Απ. λαβὼν ἴθι· οὐ γὰρ οἶδ' ἂν εἰ πείσαιμι σε.

Θα. κτείνειν γ' ὅν ἂν χρῆ; τοῦτο γὰρ τετάγμεθα.

Απ. οὐκ, ἀλλὰ τοῖς μέλλουσι θάνατον ἐμβαλεῖν.

Θα. ἔχω λόγον δὴ καὶ προθυμίαν σέθεν.

Απ. ἔστ' οὖν ὅπως ἸΑλκῆστις ἐς γῆρας μῶλοι;

Θα. οὐκ ἔστι· τιμαῖς καὶ μὲ τέρπεσθαι δόκει.

Απ. οὗτο πλέον γ' ἂν ἢ μίαν ψυχὴν λάβοις.

Θα. νέων φθινόντων μείζον ἄρνημαι γέρας.

teza, że Herakles stanowi po prostu symboliczne ujęcie ludzkiego życia<sup>11</sup>, tyle tylko, że jego doświadczenia, cierpienia i eschatologia są pod każdym względem ponad miarę zwykłego śmiertelnika. Ostatecznie Herakles unika największego nieszczęścia ludzi — śmierci. Staje się równy bogom w nieśmiertelności, a co za tym idzie — także w szczęściu. Co szczególnie godne podkreślenia, osiągnięcie boskiego statusu zawdzięcza Herakles niemal wyłącznie sobie, a dokładniej mówiąc, swemu męstwu i swej sile<sup>12</sup>. Dzięki nim bowiem zdołał dokonać wielkich czynów i znieść przypisane człowiekowi cierpienia. Za te dokonania nagrodą była właśnie nieśmiertelność i szczęście:

Wielu on czynów zuchwałych dokonał i wiele wycierpiał.  
Teraz zaś ciesząc się piękną siedzibą na śnieżnym Olimpie,  
Tam już przebywa i ma pięknostopą Hebe za żonę.  
Witaj, mocarzu, Dzeusowy potomku, daj dzielność i szczęście<sup>13</sup>.

Oczywiście, przypadek zdobycia nieśmiertelności przez Heraklesa, choć nieodosobniony (ubóstwieni zostali również Asklepios i Dioskurowie, a w niektórych wersjach Helena), stanowił dla Greka jedynie paradygmat. Potwierdzał on nierozzerwalny dla człowieka związek trzech wartości: dzielności (ἡ ἀρετή), nieśmiertelności i szczęścia. Szczęście przysługuje jedynie nieśmiertelnym. Bogowie są nimi niezależnie od swych czynów. Człowiek jednak, jako z natury nieszczęśliwy i śmiertelny, osiągnąć boskość może jedynie dzięki swej ἀρετή. Większości ludzi, a w zasadzie, z nielicznymi wyjątkami, **ogółu ludzkości**, nie cechuje ἀρετή tak wielka jak Heraklesa. Zatem osiągnięcie prawdziwej nieśmiertelności i szczęścia jest dla nich niemożliwe. Pozostaje więc jedynie namiastka nieśmiertelności i namiastka szczęścia: „Cześć (i sława) jest najwyższym do-

<sup>11</sup> We wstępie do *XV Hymnu homeryckiego do Heraklesa* W. Appel stwierdza: „Ważniejsze od narracji epickiej wydaje się dlań zatem podkreślenie, że trud, zwłaszcza ten okupiony cierpieniem, w ostatecznym rozrachunku przynieść może najśłodsze owoce. Oto niegdysiejszy człowiek stał się Olimpijczykiem, dawny heros — bogiem”. *TMNOI OMHPIKOI...*, s. 231.

<sup>12</sup> „Cześć ekspozycyjna hymnu wyraźnie podkreśla ludzki wymiar bohatera. Jest on co prawda synem Dzeusa, ale zrodziła go śmiertelna niewiasta. Boskie wyniesienie zawdzięcza więc Herakles samemu sobie”. Ibidem, s. 230.

„W postaci ideału samowystarczalności [...] odradza się raz jeszcze [...] jeden z podstawowych rysów portretu bohatera ze starych mitów greckich, rys w pojęciu Greków związany zwłaszcza z postacią Heraklesa i wspomnieniem jego »prac« (ponoi). Zdolność radzenia sobie samemu, która w heroicznym świecie stanowiła załóżkę tego ideału, wynikała tam z nadludzkiej siły tego bohatera, pozwalającej mu wychodzić zwycięsko ze zmagania z przemocą wrogów, potworów i strachów”. W. Jaeger: *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*. Tłum. M. Plezia i H. Bednarek. Warszawa 2001, s. 609.

<sup>13</sup> πολλὰ μὲν αὐτὸς ἔρεξεν ἀτάσθαλα, πολλὰ δ' ἀνέτηλ'·  
νῦν δ' ἥδη κατὰ καλὸν ἔδος νιφέντος Ὀλύμπου  
ναίει τερπόμενος καὶ ἔχει καλλίσφυρον Ἥβην  
Χαῖρε ἄναξ Διὸς υἱέ· δίδου δ' ἀρετὴν τε καὶ ὄλβον.

*XV Hymn do Heraklesa o Lwim Sercu*, 6—9. W: *TMNOI OMHPIKOI...*, s. 232—233.

brem osiągalnym dla ludzi. [...] Człowiek pragnie, ażeby go czczono nie tylko za życia, ale także po śmierci. Cześć nie daje doskonałego szczęścia [...], niemniej jednak osładza życie na ziemi i je niejako przedłuża”<sup>14</sup>.

Największa cześć i sława wiąże się z kolei z władzą. I tak jest również wśród bogów, gdzie najwyższa władza Zeusa wiąże się z największą czcią oddawaną mu przez innych bogów oraz ludzi. Ludzkim odpowiednikiem Zeusa jest król ( $\overline{\text{M}}\oplus$ , mykeński *wanaks*). Jego władza pochodzi od bogów:

Z miejsca podniósł się Agamemnon,  
trzymając w ręku misterne berło Hefajstosa,  
które wykonał i oddał w darze Kronidzie Zeusowi,  
a Zeus przekazał świetlanemu Hermesowi,  
on zaś oddał wybornemu jeźdźcy Pelopsowi,  
Pelops dał Atreusowi, wodzowi ludów,  
po jego śmierci otrzymał je bogaty w stada Tyestes,  
ten zaś zostawił w spadku Agamemnonowi,  
by panował nad licznymi wyspami i Argos<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> A. Krokiewicz: *Ludzie i bogowie w pieśniach Homera*. „Meander” 1952, nr 6—7, s. 274.

Achilles, podejmując decyzję o powtórny przystąpieniu do walki po śmierci Patroklosa, czym, z czego zdaje sobie sprawę, przyspiesza swą śmierć, pociesza się sławą wojenną, jaką się okryje:

ὣς καὶ ἐγὼν, εἰ δὴ μοι ὁμοίῃ μοῖρα τέτυκται,  
κείσομαι ἑπεί κε θάνω· νῦν δὲ κλέος ἐσθλὸν ἀροίμην,  
καὶ τινα Τρωΐάδων καὶ Δαρδανιδῶν βαθυκόλπων  
ἀμφοτέρῃσιν χερσὶ παρειάων ἀπαλάων  
δάκρυ' ὁμορξαμένην ἀδινὸν στοναχῆσαι ἐφείην,  
γνοῖεν δ' ὡς δὴ θηρὸν ἐγὼ πολέμοιο πέπαυμαι

Tak też i ja, skoro podobny los mi przeznaczono,  
Spocznę po śmierci. Teraz uzyskam sławę zaszczytną  
I niejedna Trojanka i Dardanka w sukniach z fałdami  
Ocierać będzie obiema dłońmi łzy ze swoich  
Delikatnych policzków i głośno załka jękiem,  
Poczuja, że zbyt długo byłem z dala od wojny.

H o m e r: *Iliada*..., XVIII, 120—125, s. 356.

<sup>15</sup> ἀνὰ δὲ κρείων Ἀγαμέμνων  
ἔστη σκῆπτρον ἔχων τὸ μὲν Ἕφαιστος κάμει τεύχων.  
Ἕφαιστος μὲν δῶκε Διὶ Κρονίῳ ἄνακτι,  
αὐτὰρ ἄρα Ζεὺς δῶκε διακτόρῳ ἄρχει ἰφόντῃ·  
Ἑρμείας δὲ ἄναξ δῶκεν Πέλοπι πλεξίπτῳ,  
αὐτὰρ ὁ αὖτε Πέλοψ δῶκε Ἀτρέϊ' ἰοιμένι λαῶν,  
Ἀτρεὺς δὲ θνήσκων ἔλιπεν πολὺν ἀρῆνι Θούστῃ,  
αὐτὰρ ὁ αὖτε Θούστ' Ἀγαμέμνονι λέϊπε φορήναι,  
πολλῇσιν νήσοισι καὶ Ἄργε' ἰπαντὶ ἀνάσσειν.

Ibidem, II, 100—108, s. 44.

Tak jak u bogów, władza związana jest z największą sławą, którą powinni uszanować nawet najwięksi wojownicy (jak Achilles władzę i sławę Agamemnona):

Ani ty, Achillesie, nie miej wrogości do wodza,  
nie szukaj zwady, bo nie ma równego wśród innych,  
jest królem z berłem, Zeus obdarzył go sławą.  
Choć ty dzielniejszy, bo bogini cię urodziła,  
On jednak potężniejszy i władzę ma rządzenia<sup>16</sup>.

Cześć i sława, których ukoronowaniem jest władza, stają się pierwszymi wartościami greckiej aksjologii. Stanowią punkt wyjścia i fundament, na którym wspiera się konstrukcja etyczna poematów Homera, będących najważniejszym odniesieniem wczesnogreckiej *paidei*<sup>17</sup>.

Jak już wspomniano, najwyższym czynnikiem wprowadzającym ład w „kosmosie” Homera jest Mojra. Jak stwierdza Adam Krokiewicz: „Szczytowa Mojra ma charakter etyczny. W pieśniach Homera można wyróżnić jej dwa główne prawa, »prawo silniejszego« i »prawo skruszonego serca«”<sup>18</sup>. Spośród tych dwóch praw „suwerennym prawem Mojry jest u Homera [...] prawo silniejszego”<sup>19</sup>. Ono to „stanowi o hierarchii w świecie bogów [...]. [...] panuje także w świecie ludzi”<sup>20</sup>. „Prawo silniejszego” pozostaje bezpośrednio w związku

<sup>16</sup> μήτε σὺ Πηλεΐδῃ θελ' ἐρίζεμεναι βασιλῆϊ  
ἀντιβίην, ἐπεὶ οὐ ποθ' ὁμοίης ἔμμορε τιμῆς  
σκηπτούχου βασιλεύς, ᾧ τε Ζεὺς κῶδος ἔδωκεν.  
εἰ δὲ σὺ καρτερός ἐσσι θεῶν δέ σε γείνατο μήτηρ,  
ἀλλ' ὅ γε φέρτερός ἐστιν ἐπεὶ πλεόνεσσιν ἀνάσσει.

Ibidem, I, 277—281, s. 31.

<sup>17</sup> „Pojmowanie poety jako wychowawcy swego narodu w najszerszym i najgłębszym znaczeniu tego słowa było dla Greków zawsze rzeczą naturalną [...]. Homer jest [...] najwybitniejszym, można by powiedzieć klasycznym przykładem tego ogólnego wyobrażenia”. W. J a e g e r: *Paideia...*, s. 91.

<sup>18</sup> A. K r o k i e w i c z: *Moralność Homera...*, s. 133.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 209.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 134. Zob. np. znamieny opis skarcenia Artemidy przez Herę:

ἀλλὰ χολώσαμένη Διὸς αἰδοῖται παρὰκοίτις  
νείκεσεν ἰοχέαιραν ὀνειδείους ἐπέεσσιν·  
πῶς δὲ σὺ νῦν μέμονας κύνων ἀδεὲς ἀντὶ ἐμεῖο  
στήσεσθαι; χαλεπή ται ἐγὼ μένος ἀντιφέρεσθαι  
τοξοφόρῳ περ ἐούσῃ, ἐπεὶ σὲ λέοντα γυναιξὶ  
Ζεὺς θῆκεν, καὶ ἔδωκε κατακτάμεν ἥν κ' ἐθέλησθα.  
ἥτοι βέλτερόν ἐστι κατ' οὐρεα θήρας ἐναίρειν  
ἀγροτέρας τ' ἐλάφους ἢ κρίεσσιν ἴφι μάχεσθαι.  
εἰ δ' ἐθέλεις πολέμοιο δαήμεναι, ὄφρ' ἐῷ εἰδῆς  
ὅσσον φέρτερόν ἐμ', ὅτι μοι μένος ἀντιφείζεις.

Lecz rozgniewana czcigodna małżonka Zeusa  
zbesztiała miotającą strzałami obelżywymi słowami:

z czią i sławą, a zatem również z władzą. Na ich podstawie możliwym staje się określenie, czy też wymierzenie ludzkiej dzielności (ή ἀρετή). Aby zrozumieć dokładniej, na czym polega związek między prawem silniejszego i dzielnością, koniecznym jest nieco bliższe przyjrzenie się tej ostatniej.

Otóż greckie słowo „dzielność” (ή ἀρετή) wiązać można z kilkoma pojęciami, i to w ten sposób, że „jedno związanie — jak stwierdza Krokiewicz — nie wyklucza drugiego”<sup>21</sup>. Bezpośrednio wyprowadzić można ή ἀρετή z pojęcia Ἀρεῖος, -ον — „Aresowy”, „poświęcony Aresowi”. Związany z nim przymiotnik ἀρείτωλος, -ον („waleczny”, „dzielny”, „śmiały”), czy utworzony od jońskiej wersji Ἀρήιος inny przymiotnik ἀρήιθος, -ον („szybki”, „wprawny w bitwie”), a także ή ἀρηιάς („dzielna”, „waleczna”, „wojownicza”) korespondują wprost z jednym ze znaczeń ή ἀρετή, mianowicie z jej rozumieniem jako „męstwo”, „dzielność”, „czyn bohaterski”. Również przymiotnik ἄριστος, -ον oznaczający „najznakomitszego”, „najlepszego”, „najpożyteczniejszego”, „najpiękniejszego” powiązany jest z Ἀρεῖος, -ον, czego najbardziej widocznym śladem jest rzeczownik odprzymiotny ὁ ἀριστός, który oznacza „dowódcę”, „wodza”. Właśnie z ἄριστος, -ον wyprowadzić można znaczenie ή ἀρετή jako „zalety”, „doskonałości”, „cnoty”. Jak jednak widać, obydwa wzmiankowane znaczenia ή ἀρετή — „męstwo” oraz „cnota-doskonałość” — związane są z pierwotnie leżącym u ich podstawy Ἀρεῖος, -ον. Wydaje się to w zasadzie dość łatwe do wytłumaczenia.

Dla wczesnogreckiej paidei, której szczytowym osiągnięciem są poematy Homera, podstawą rozważań o ἀρετή jest epoka „wyłączonego niemal panowania starodawnego ducha heroicznej arete”<sup>22</sup>. Najwyraźniej widać to w *Iliadzie*, w której człowiek odznaczający się wybitną ἀρετή „to zawsze szlachcic, członek wysokiego rodu. Walka i zwycięstwo są jego najwyższym wyróżnieniem, właściwą treścią jego życia”<sup>23</sup>. Lecz nawet jeśli w drugim z wielkich dzieł Homera są, w związku z treścią poematu, wyeksponowane także inne aspekty ludzkiej egzystencji, to i tak „najwyższą miarą wartości prawdziwego mężczyzny pozostaje również w *Odysei* ideał rycerskiej dzielności”<sup>24</sup>.

„Jakże teraz, suko bezwstydna, ośmielasz się stanąć  
przeciwko mnie? Trudno ci będzie z mą mocą się zmierzyć,  
choć łuk nosisz. Lwicią dla kobiet uczynił cię  
Zeus i zezwolił, którą chcesz, uśmiercać.  
Ale lepiej byłoby, żebyś zabijała w górach  
Dzikie zwierzęta i jelenie, niż z mocniejszymi walczyła.  
Jeżeli jednak doświadczyć chcesz wojny, przekonasz się dobrze,  
Jak silna jestem, gdy z moją mocą się zmierzysz”.

H o m e r: *Iliada*..., XXI, 479—488, s. 412—413.

<sup>21</sup> A. K r o k i e w i c z: *Moralność Homera*..., s. 115. A. Krokiewicz wymienia głównie trzy pojęcia: ἀρέσκειν („podość się”), ἄριστος („najlepszy”) i ἀρέσθαι („osiągnąć”, „uzyskać”).

<sup>22</sup> W. J a e g e r: *Paideia*..., s. 69.

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 73. Trzeba dodać, że jest i inna dopuszczalna możliwość interpretacji ἀρετή w ujęciu Homera. Można przyjąć, że *Iliadę* i *Odyseję* należy odczytywać nie oddzielnie, lecz jako

Niewątpliwie także „prawo silniejszego” ma związek z tym „starodawnym duchem *arete*”. Siła i opanowanie wojennego rzemiosła stanowiły z pewnością główne kryterium hierarchii. Zasługi położone na polu bitwy decydowały o czci i sławie zdobytej przez konkretną jednostkę<sup>25</sup>. Tak pojęta *ἀρετή* przeniesiona jest również na czas pokoju, choć, być może, właściwszym byłoby określenie: na czas bez „wojny orężnej” — wszak *Odyseja*, choć jej akcja toczy się **po** wojnie, jest opisem dziesięciu lat **walki** Odyseusza i Telemacha, walki o utrzymanie/odzyskanie sławy, czci i tego, co stanowi ukoronowanie wszelkich trudów — królestwa. „Prawo silniejszego” wyznacza zatem pewien paradygmat polityczności. Zwieńczenie ludzkiej namiastki szczęścia to władza. Władza nie jest instrumentem, który służyć ma osiągnięciu innych celów — jej zdobycie i utrzymanie wraz z towarzyszącymi jej sławą i czcią stanowią cel sam w sobie.

W związku z „prawem silniejszego” pozostaje, wedle określenia Krokiewicza, „prawo skruszonego serca”: „[...] u Homera występuje ono w trzech postaciach. Pierwsza postać polega na przezwycięzeniu ujemnych uczuć gniewu oraz nienawiści i na wzbudzeniu zamiast nich dodatnich uczuć dobroci oraz życzliwości. [...] Druga postać polega znowu na tym, że ktoś uznaje swoją winę, żałuje, prosi o przebaczenie człowieka, przeciw któremu zawinił, i składa mu dary na dowód szczerości swej skruchy. [...] Trzecia wreszcie postać polega na dobrowolnym upokorzeniu się »nieszczęśliwego« człowieka przed »szczęśliwymi« ludźmi. [...] Otóż Mojra nakazuje szanować i spełnić prośby ludzi, którzy »skruszyli swoje serce« w sposób opisany, a jeśli ktoś ich lży i nimi gardzi zamiast ich wysłuchać, to go karze surowo za nieposłuszeństwo”<sup>26</sup>. „Prawo skruszonego serca” nie jest jednak jakąś antytezą „prawa silniejszego”. Warunkiem wszak

nierozłączną całość: stanowiłyby wówczas między innymi studium porównawcze dwóch koncepcji *ἀρετή*. Koncepcję przedstawioną w *Odysei* należałoby wtedy traktować jako tę, która zyskuje większe uznanie Homera, a której znaczenie w ten sposób oddaje Dariusz Kubok: „[...] cała zresztą podróż Odyseusza jest walką rozumu z *θυμός*, przy czym bohater ten w trakcie wędrówki uczy się podporządkowywać zapał rozumowi, o czym świadczy najlepiej jego powrót do Itaki, a także sposób, w jaki rozprawia się z zalotnikami”. D. K u b o k: *Prawda i i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice 2004, s. 39. Dzięki takiej interpretacji orfizm (jak i związana z nim filozofia) nie stanowiłyby już antytezy wobec Homera, lecz rozwinięcie jego koncepcji (por. uwagi z przypisu 1. niniejszego rozdziału).

<sup>25</sup> Jak wspomniano w przypisie 21. tego rozdziału, A. Krokiewicz wskazuje związek pojęcia *ἡ ἀρετή* z *ἀρέσθαι* — „osiągnąć”, „uzyskać”. Homer, szczególnie w *Iliadzie*, słowa tego używa niemal wyłącznie w związku ze sławą, czcią: *ἀγλαὸν εὖχος ἀρέσθαι* (*Iliada*, VII, 203) czy po prostu *εὖχος ἀρέσθαι* (*Iliada*, XXI, 297), *κῆδος ἀρέσθαι* (*Iliada*, XII, 407; XVI, 88; XVII, 287; XVII, 419; XX, 502; XXI, 543; XXI, 596; *Odyseja* XXII, 253), *ἑσθλὸν ἀρέσθαι* (*Iliada*, XVII, 16). Raz używa również Homer formy *εὖχος ἄρῃσθε* (*Iliada*, XI, 290). Sławę można od bóstwa otrzymać, czy też mówiąc precyzyjniej, bóg (bogowie) może (mogą) „dać osiągnięcie sławy”: *σὺ δ' Ἐκτορι θυμὸν ἀπούρας ἄψ' ἐπὶ νῆας ἵμεν· δίδωμεν δέ τοι εὖχος ἀρέσθαι* (*Iliada*, XXI, 296—297). Używane na oznaczenie sławy pojęcia *τὸ κῆδος* oraz *τὸ εὖχος* służą podkreśleniu aspektu wojennego, określa się nimi głównie sławę zdobytą właśnie na wojnie. Także słowo *ἑσθλὸν*, choć mające więcej odniesień niż poprzednie, w kontekście, w jakim używa go Homer, oznacza chwałę zdobytą czynem wojennym.

<sup>26</sup> A. K r o k i e w i c z: *Moralność Homera...*, s. 135.

jego działania jest akceptacja hierarchii ustanowionej „prawem silniejszego”. Dotyczy ono ochrony słabszych, akceptujących swój status i odnoszących się z należną cziąg do silniejszych, przed nadużyciem ze strony tych ostatnich. Leży to jednocześnie również w interesie silniejszych. Ich wyższe miejsce w hierarchii jest przecież uwarunkowane istnieniem tych, którzy lokują się w niej niżej od nich. Można zatem stwierdzić, że najważniejsze zadanie „prawa silniejszego” sprowadza się do wyznaczenia hierarchii. Na tej hierarchii wspiera się ład — zarówno wśród bogów, jak i ludzi (a także ład w relacji bogowie — ludzie). Ale warunkiem utrzymania owego ładu jest również przestrzeganie „prawa skruszonego serca” — niesprawiedliwość czyniona wobec słabszych może także wpłynąć na zakłócenie wspomnianego ładu, podobnie jak nieprzestrzeganie przez słabszych hierarchii wyznaczonej „prawem silniejszego”<sup>27</sup>. „Prawo skruszonego serca” nakłada na władzę pewną powinność wobec tych, którzy jej podlegają. Można rzec, że stanowi ograniczenie jej ewentualnego bezprawnego okrucieństwa. Bezprawnego, czyli stosowanego wobec tych, którzy uznają obowiązującą hierarchię. Jednak „wątpliwość Homerowego połączenia [obu praw — P.Ś.] rwie się ustawicznie i osamotnione, jednostronnie pojęte prawo silniejszego staje się często hasłem brutalnego ucisku”<sup>28</sup>.

Reasumując antropologię Homera, podkreślić należy raz jeszcze fundamentalne jej cechy:

1. Człowiek, choć złożony z nieśmiertelnej duszy i ze śmiertelnego ciała, żyje prawdziwie w swej ziemskiej postaci: pozostała po śmierci dusza jest jedynie marnym cieniem prawdziwego człowieka.

2. Fakt śmiertelności przesądza o niemożliwości osiągnięcia prawdziwego szczęścia — to przysługuje wszak jedynie bogom. Nadto życie ludzkie pełne jest cierpień, chorób i wszelakich nieszczęść.

3. Mimo to życie stanowi dla ludzi wartość największą, gdyż poza nim jest tylko śmierć — kres wszystkiego.

4. Z tego też powodu ludzie podejmują walkę o swą namiastkę szczęścia, którą jest „osłodzenie” cierpień i nieuchronności śmierci sławą i cziąg, których najwyższą formę stanowi władza — mogą one uczynić śmiertelnika na swój sposób nieśmiertelnym.

5. Prawem, na którego podstawie ludzie zdobywają sławę i cześć, dzięki któremu określają należytą hierarchię, jest „prawo silniejszego”. Jego uzupełnieniem, będącym tarczą dla „sprawiedliwych” (czyli przestrzegających hierarchii) słabych, jest „prawo skruszonego serca”.

---

<sup>27</sup> Konkretnie przykłady „prawa silniejszego” i poszczególnych przypadków „prawa skruszonego serca” przedstawia Krokiewicz w przywoływanym dziele. Zob. ibidem, zwłaszcza rozdziały III, IV, V i VII.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 208.

Wedle sugestii Krokiewicza „Homerowe prawo skruszonego serca dotyczy [...] zagadnień, które należały do czołowych zagadnień orfickich”<sup>29</sup>. Przyjrzyjmy się zatem teraz głównym aspektom antropologii orfickiej i wynikającej z nich koncepcji egzystencjalnej.

Jak wcześniej wspomniano, zgodnie z przekazem Olympiodora człowiek został stworzony z pozostałości spalonych przez Zeusa Tytanów. Jednakże w „wyziewach zwłok”, stanowiących materiał, z którego stworzył Zeus ludzi, obok elementów tytanicznych znajdował się również element dionizyjski. Komentując wyrażone przez Sokratesa stanowisko odrzucające możliwość popełnienia samobójstwa<sup>30</sup>, Olympiodoros, w nawiązaniu do tegoż orfickiego mitu o stworzeniu człowieka, stwierdza: „Nie powinniśmy sami siebie zabijać; nie dlatego, że, jak wydaje się mówić tekst, w jakiejś więzi ciałem jesteśmy (to bowiem jest jasne, i nie to zakaz twierdzi), lecz że nie powinniśmy sami siebie zabijać, skoro ciało

<sup>29</sup> Ibidem, s. 204.

<sup>30</sup> Κατὰ τί δή οὐν ποτε οὐ φασὶ θεμιτὸν εἶναι αὐτὸν ἑαυτὸν ἀποκτείνειναι, ὃ Σώκράτης; ἤδη γὰρ ἔγωγε, ὅπερ νυνδὴ σὺ ἤρου, καὶ Φιλολάου ἤκουσα, ὅτε παρ’ ἡμῖν διηγάτο, ἣδη δὲ καὶ ἄλλων τινῶν, ὡς οὐδέοι τοῦτο ποιεῖν· σαφὲς δὲ περὶ αὐτῶν οὐδενὸς πώποτε οὐδὲν ἀκήκοα.

Ἀλλὰ προθυμείσθαι χρή, ἔφη· τάχα γὰρ ἂν καὶ ἀκούσαις. ἴσως μέντοι θαυμαστόν σοι φαίνεται εἰ τοῦτο μόνον τῶν ἄλλων ἀπάντων ἀπλοῦν ἐστίν, καὶ οὐδέποτε τυγχάνει τῇ ἀνθρώπῳ, ὥσπερ καὶ τὰλλα, ἔστιν ὅτε καὶ οἷς βέλτιον <ὄν> τεθνάναι ἢ ζῆν, οἷς δὲ βέλτιον τεθνάναι, θαυμαστόν ἴσως σοι φαίνεται εἰ τοῦτοις τοῖς ἀνθρώποις μὴ ὅσιον αὐτοὺς ἑαυτοὺς εὖ ποιεῖν, ἀλλὰ ἄλλον δεῖ περιμένειν εὐεργέτην.

Καὶ ὁ Κέβης ἡρέμα ἐπιγελάσας, ἴττω Ζεὺς, ἔφη, τῇ αὐτοῦ φωνῇ εἰπὼν.

Καὶ γὰρ ἂν δόξειεν, ἔφη ὁ Σωκράτης, οὕτω γ’ εἶναι ἄλογον· οὐ μέντοι ἄλλ’ ἴσως γ’ ἔχει τινὰ λόγον. ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἐν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ’ ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τις μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάδιος διιδεῖν· οὐ μέντοι ἄλλα τότε γέ μοι δοκεῖ, ὃ Κέβης, εὖ λέγεσθαι, τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἐν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι. ἢ σοὶ οὐ δοκεῖ οὕτως;

„Więc dłączegóż to, jak powiadają, nie godzi się odbierać sobie samemu życia, Sokratesie? Bo ja to już, jak właśnie mnie o to teraz pytałeś, i od Filolaosa słyszałem, kiedy u nas mieszkał, i od niejednego innego, że nie należy tego robić. Ale jasnego czegoś o tej sprawie nigdy od nikogo nie słyszał.

— Nie trzeba tracić otuchy — powiada — może jeszcze usłyszysz. Tobie się to z pewnością dziwne wyda, że to jedno zdanie spośród wszystkich innych jest bezwzględnie prawdziwe, a nie tak, jak i w innych sprawach tylko bywa tak człowiekowi, że nieraz jest niejednemu lepiej umrzeć, niż żyć. A jeśli niejednemu lepiej umrzeć, niż żyć, to pewnie dziwne ci się wydaje, dlaczego takiemu człowiekowi nie godzi się robić dobrze samemu sobie, tylko mu trzeba czekać na innego dobroczyńcę?

A Kebes uśmiechnął się blade i: »Zeus że to raczy wiedzieć«, powiada w swoim dialekcie.

— Mogłoby się wydawać — mówi Sokrates — że tak to nie ma sensu; a może jednak w tym jest jakiś sens; toż nauka tajemna mówi o tej sprawie, że my, ludzie, jesteśmy niejako w więzieniu i nie wolno z niego siebie samego wyzwalać ani uciekać; ja w tym widzę pewną myśl: wielką i niełatwą do przejrzenia na wskroś. No nie, serio, Kebesie, to mi się wydaje dobrą myślą, to, że bogowie nas utrzymują, a my, ludzie, jesteśmy jedną z prywatnych własności bogów. Czy tobie może nie wydaje się tak?” Platon: *Dialogi*. T. I. Kęty 1999, s. 632.

Podkreślenia godnym jest fakt, że Platon wskazuje na pitagoreizm (καὶ Φιλολάου ἤκουσα) jako na źródło idei zakazu samobójstwa.



nasze jest dionizyjskie (τοῦ σώματος ἡμῶν Διονυσιακοῦ ὄντος): częścią bowiem jego jesteśmy, jeśli przecież z sadzy Tytanów składamy się, kosztujących ciało jego<sup>31</sup>.

Jak jednak rozumieć należy sformułowanie „ciało nasze jest dionizyjskie”? Czy odnosi się do „ciała samego” w tym sensie, że ono samo jest ze swej natury dionizyjskim? Czy też raczej należy to interpretować w ten sposób, że „ciało nasze jest własnością Dionizosa”? Zauważmy przede wszystkim, że stworzenie człowieka z sadzy spalonych przez Zeusa Tytanów, która — z racji spożywania przez Tytanów rozszarpanego Dionizosa — zawierała również składnik dionizyjski, oznacza, że w człowieku są dwie natury: tytaniczna i dionizyjska. Aby więc odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób „ciało nasze jest dionizyjskie”, należy odpowiedzieć na pytanie, w jakiej wzajemnej relacji w naturze człowieka pozostają obydwa elementy: tytaniczny i dionizyjski.

Powszechnie przyjęty pogląd znajduje wyraz w tezie, że elementem pochodzenia dionizyjskiego w człowieku jest dusza, tytanicznego zaś — ciało<sup>32</sup>. Teza ta w swym najogólniejszym ujęciu jest z pewnością prawdziwa, wymaga jednak sprecyzowania. O ile bowiem takie założenie w punkcie wyjścia jest nie tylko dopuszczalne, ale i bardzo owocne, o tyle, jak zobaczymy, koncepcja orficka okazuje się bardziej złożona, niż mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka.

Koniecznym jest ponowne odwołanie się do Olympiodora, który w dość zawiły sposób przekłada orficki mit na język filozofii: „Tak jak Empedokles mówił to, co rozumowe, i to, co zmysłowe, częścią powstaje rozdzielone, nie w ten sposób, że kiedyś tamto powstało, kiedyś zaś rozumowe (wieczne bowiem są), lecz że nasza dusza, kiedy wedle rozumu żyje i mówi, wtedy pojawia się kosmos intelektualnie [poznawalny], kiedy zaś [żyje] wedle zmysłów i mówi, że pojawia się kosmos zmysłowo [poznawalny], tak i według orfików te cztery królestwa nie były kiedyś, lecz są zawsze. Robią w ten sposób aluzję do różnego stopnia dzielności (τοὺς διαφόρους βαθμοὺς τῶν ἀρετῶν), zanim nasza dusza osiągnie cechę posiadania wszystkich dzielności: teoretycznych (ew. kontemplacyjnych) (τῶν θεωρητικῶν), oczyszczających (τῶν καθαρτικῶν), politycznych (τῶν πολιτικῶν) i etycznych (τῶν ἠθικῶν). Jeśli bowiem wedle teoretycznych [cnót] działa, których wzorcem królestwo Uranosa, aby z góry rozpocząć, to dlatego i Uranosa nazywają wedle tego »z góry spoglądający« (τὸ τὰ ἄνω ὁρῶν). Jeśli wedle oczyszczającego życia, którego wzorem królestwo Kronosa, to i Kronos

<sup>31</sup> οὐ δὲ ὅν ἐξάγειν ἡμᾶς ἑαυτοὺς, οὐχ ὅτι, ὥς δοκεῖ λέγειν ἡ λέξις, διότι ἐν τινι δεσμῷ ἐσμὲν τῇ σώματι (τοῦτο γὰρ δῆλόν ἐστι, καὶ οὐκ ἂν τοῦτο ἀπόρρητον ἔλεγε), ἀλλ' ὅτι οὐ δὲ ἐξάγειν ἡμᾶς ἑαυτοὺς ὥς τοῦ σώματος ἡμῶν Διονυσιακοῦ ὄντος· μέρος γὰρ αὐτοῦ ἐσμὲν, εἴ γε ἐκ τῆς αἰθάλῃς τῶν Τιτάνων συγκεῖμεθα γευσσάμενον τῶν σαρκῶν τούτου. Olympiodoros: *In Platonis „Phaedonem” commentaria*, I, 3, 10—14. Ed. L.G. Westrink. Amsterdam 1976.

<sup>32</sup> Zob. np. A. Krokiewicz: *Studia orfickie...*, s. 40; G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. Tłum. E.I. Zieliński. T. 1—5. Lublin 1999—2002, T. 1, s. 463; B. Kupis: *Historia religii w starożytnej Grecji*. Warszawa 1989, s. 196.

określony jest jako ktoś »o czystym umyśle« (*ὁ κορόνους*)<sup>33</sup> będący, siebie samego oglądający: dlatego połykał własne potomstwo, powiadając, że sam na siebie zwracał uwagę (*αὐτὸς πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφων*). Jeśli wedle politycznych [cnót], których symbolem królestwo Zeusa: to i twórca Zeus jako po raz drugi działający (*τὰ δεύτερα ἐνεργῶν*). Jeśli zaś wedle etycznej i wrodzonej dzielności, której symbolem królestwo Dionizosa: to rozszarpany [został Dionizos] i dlatego nie wspierają (*οὐκ ἀντακολουθοῦσιν*) się wzajemnie dzielności. I ciało zjedli Tytani, skutkiem zjedzenia jest mnogość podziałów (*τὸν πολλὸν μερισμὸν*), dlatego tych, w ten sposób, kierownikiem [przewodnikiem] jest [*scil.* Dionizos] tam, gdzie mnogi podział z powodu »moje« i »twoje«. I przez Tytanów rozszarpanie przejawia się partykularnością, rozszarpanie zaś ogólnej formy (*τὸ καθόλου εἶδος*) powstawaniem: jednością (*μονάς*) zaś Tytanów Dionizos<sup>34</sup>.

Fragment ten wskazuje w sposób syntetyczny kluczowe aspekty koncepcji orfickich. Sugeruje przede wszystkim, że orficka kosmogonia jest metaforą, której pełne zrozumienie staje się możliwe dopiero dzięki odniesieniu jej do perspektywy ludzkiej egzystencji<sup>35</sup>. Można zaryzykować tezę, że kosmogonia

<sup>33</sup> Warto zaznaczyć, że identyczną etymologią Uranosa i Kronosa posłużył się w *Kratylosie* Platon:

*κόρον γὰρ σημαίνει οὐ παῖδα, ἀλλὰ τὸ καθαρόν αὐτοῦ καὶ ἀκέραιον τοῦ νοῦ. ἔστι δὲ οὗτος Οὐρανοῦ υἱός, ὡς λόγος· ἡ δὲ αὖ ἐς τὸ ἄνω ὕψις καλῶς ἔχει τοῦτο τὸ ὄνομα καλεῖσθαι, θοῦρανία, ἢ ὀρώσα τὰ ἄνω, ὅθεν δὴ καὶ φασιν, ὅ Ἑρμογόενες, τὸν καθαρόν νοῦν παραγίγνεσθαι οἱ μετεωρολόγοι, καὶ τῇ οὐρανῇ ὁρθῶς τὸ ὄνομα κείσθαι*

„Kronos więc to »koros«, »koros« zaś nie oznacza chłopca, lecz czystość (*καθαρόν*) oraz nieskazitelność (*ἀκέραιον*) umysłu. Jest on, jak głosi legenda, synem Uranosa. Kontemplacja spraw wzniosłych nosi nazwę niebiańskiej (*οὐρανία*), umysł spoglądający na sprawy wzniosłe (*ὀρώσα τὰ ἄνω*), stąd staje się, jak twierdzą meteorolodzy, Hermogenesie, nieskazitelny. Sluszne jest więc takie nazwanie nieba (*οὐρανός*)”. Platon: *Kratylos*, 396b 6—c 3. Tłum. W. Stefański. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1990, s. 15. Kronos to *ὁ κόρος νοῦς*, a Uranos to *ὁ ὀρᾶν τὰ ἄνω* (ewentualnie *ὁ ὀρᾶν τὰ ἄνω νοῦς*).

<sup>34</sup> ὥσπερ ὁ Ἑμπεδοκλῆς ἔλεγε τὸν νοητὸν καὶ τὸν αἰσθητὸν παρὰ μέρος γίνεσθαι τόπους, οὐχ ὅτι ποτὲ μὲν οὗτος γίνεται, ποτὲ δὲ ὁ νοητός (ἀεὶ γὰρ εἰσιν), ἀλλ’ ὅτι ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ποτὲ μὲν κατὰ νοητὸν ζῇ καὶ λέγεται τότε γίνεσθαι ὁ νοητὸς κόσμος, ποτὲ δὲ κατὰ αἰσθητὸν καὶ λέγεται ὁ αἰσθητὸς γίνεσθαι κόσμος, οὕτως καὶ παρὰ τῇ Ὀρφεὶ αἱ τέσσαρες βασιλείαι αὗται οὐ ποτὲ μὲν εἰσι, ποτὲ δὲ οὐ, ἀλλ’ ἀεὶ μὲν εἰσι, αἰνίττονται δὲ τοὺς διαφόρους βαθμοὺς τῶν ἀρετῶν καθ’ ὅς ἡ ἡμετέρα ψυχὴ (ἐνεργεῖ) σύμβολα ἔχουσα πασῶν τῶν ἀρετῶν, τῶν τε θεωρητικῶν καὶ καθαριστικῶν καὶ πολιτικῶν καὶ ἠθικῶν. ἡ γὰρ κατὰ τὰς θεωρητικὰς ἐνεργεῖ, ὡς παράδειγμα ἡ τοῦ Οὐρανοῦ βασιλεία, ἵνα ἄνωθεν ἀρξώμεθα· διὸ καὶ Οὐρανὸς εἴρηται παρὰ τὸ τὰ ἄνω ὀρᾶν. ἡ καθαριστικὴς ζῇ, ἥς παράδειγμα ἡ Κρονία βασιλεία· διὸ καὶ Κρόνος εἴρηται, οἷον ὁ κορόνους τις ὢν διὰ τὸ ἑαυτὸν ὀρᾶν· διὸ καὶ καταπίνειν τὰ οἰκία γεννήματα λέγεται ὡς αὐτὸς πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφειν. ἡ κατὰ τὰς πολιτικὰς, ὡς σύμβολον ἡ τοῦ Διὸς βασιλεία· διὸ καὶ Δημόυργος ὁ Ζεὺς, ὡς περὶ τὰ δεύτερα ἐνεργῶν. ἡ κατὰ τὰς ἠθικὰς καὶ φυσικὰς ἀρετὰς, ὡς σύμβολον ἡ τοῦ Διονύσου βασιλεία· διὸ καὶ σπαράττεται, διότι οὐκ ἀντακολουθοῦσιν ἀλλήλαις αἱ ἀρεταί. καὶ τὰς σάρκας μασσῶνται οἱ Τιτᾶνες, τῆς μασήσεως δηλοῦσης τὸν πολλὸν μερισμὸν, διότι τῶν τῆδε ἔφορος ἐστίν, ἔνθα ὁ πολλὸς μερισμὸς διὰ τὸ ἐμὸν καὶ σόν. καὶ ὑπὸ τῶν Τιτάνων σπαράττεται, τοῦ τ’ ἑμὲρικὸν δηλοῦντος, σπαράττεται δὲ τὸ καθόλου εἶδος ἐν τῇ γενέσει· μονὰς δὲ Τιτάνων ὁ Διόνυσος. Olympiodoros: *In Platonis „Phaedonem” commentaria...*, I, 4, 4—5, 14.

<sup>35</sup> Tak samo ujmuje tę kwestię Jean-Pierre Vernant, pisząc: „Orfickie teogonie prowadzą zatem do antropogonii i soteriologii, które nadają im dopiero właściwy sens. W świętych pismach

orficka powstała w celu wyjaśnienia sensu ludzkiego życia. Oznaczałoby to, że aspekt egzystencjalny nie stanowił jedynie drugorzędnej konsekwencji kosmogonii. Choć na pozór wydawać się może, że te dwa warianty interpretacyjne są zasadniczo tożsame, to jednak ważne jest rozłożenie akcentów: czy kosmogonia jest celem samym w sobie, a aspekt egzystencjalny okazuje się jedynie pewną konsekwencją, czy też celem jest paradygmat życia, a kosmogonia — instrumentem służącym jego sformułowaniu. Wydaje się, że orfizm jest bliższy temu drugiemu wariantowi.

Druga ważna kwestia wynikająca z tekstu Olympiodorosa dotyczy, jak ujmuje to J.-P. Vernant, „poszukiwania utraconej jedności”: „[...] byt ulega stopniowej degradacji, w miarę jak jedność dzieli się i pęka, wytwarzając odrębne formy i oddzielne jednostki. Po tym cyklu rozproszenia powinien nastąpić cykl powtórnego połączenia części w jedność Wszystkiego. Stanie się to w szóstym pokoleniu, w dniu nadejścia orfickiego Dionizosa, którego panowanie będzie oznaczać powrót Jedności i odzyskanie utraconej pełni”<sup>36</sup>. W czym jednak z perspektywy ludzkiej przejawia się „utrata jedności”? Najprościej mówiąc, w każdym człowieku ścierają się dwie tendencje: jedna do dobra, druga do zła. W odniesieniu do kultu orfickiego można to ująć tak, że „nie tylko w kobietach dionizyjskich, służebnicach Dionizosa, ukrywa się za każdym razem także nieprzyjaciółka boga, raptem się ujawniająca, aby go zamordować! Tacy są wszyscy ludzie, gdyż wszyscy są z takiego samego jak pierwsi bogowie bogów uczynieni: jednakże wszyscy mają w sobie coś z tegoż boga, z boskiego niezniszczalnego życia”<sup>37</sup>.

Czy ludzkie rozdarcie, o którym mowa, to po prostu rozdarcie na ciało i duszę? Z pewnością takie ujęcie jest za proste. Ciało wszak samo z siebie nie może stać się „nieprzyjacielem boga”. Czynnikiem odpowiedzialnym za konkretne decyzje i działania jest w człowieku dusza. W ostateczności to z niej wyniknąć muszą te decyzje i działania, które uczynić mogą z człowieka „nieprzyjaciela boga”. Wedle sławnego orfickiego sformułowania, przytaczanego między innymi przez Platona w dialogu *Gorgiasz*, „ciało nasze jest grobowcem duszy” — τὸ σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα<sup>38</sup>. Cóż jednak, w zasadzie, stoi duszy na przeszkodzie

---

orfickich aspekt doktrynalny jest nieodłączny od poszukiwania zbawienia”. J.-P. Vernant: *Mit i religia w Grecji starożytnej*. Tłum. K. Środa. Warszawa 1998, s. 95.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 93—94.

<sup>37</sup> K. Kerényi: *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*. Tłum. I. Kania. Kraków 1997, s. 205.

<sup>38</sup> Do grona badaczy odrzucających traktowanie tej formuły jako orfickiej zalicza się między innymi E.R. Dodds — zob. E.R. Dodds: *Grecy i irracjonalizm*. Tłum. J. Partyka. Bydgoszcz 2002, s. 130, przypis 87. Przyznać jednak trzeba, że argumenty, jakie podaje Dodds, nie są zbyt przekonujące z dwóch powodów. Po pierwsze, nie wyjaśnia, jak rozumieć występujące w przekazie Platońskim (zob. *Kratylos*, 400c 1—9) *μάλιστα* (nota bene, jak traktować je inaczej niż wspomniane przez Doddsa dookreślenie?). Po drugie, choć z pewnością istnieje różnica między „grobowcem” a „więzieniem” (a spór w zasadzie dotyczy tego, czy wedle orfików ciało jest

w opuszczeniu grobowca? Jeśli przyjąć, że ciało jest tytaniczne, a dusza dionizyjska, to trudno zrozumieć, jak ciało mogłoby oddziaływać na boską duszę, aby stała się wrogiem boga, czyli w istocie **samej siebie** (dionizyjska dusza staje się wrogiem Dionizosa pod wpływem tytanicznego ciała). Bez wątpienia, taki sposób rozumowania trąci paradoksem. Jak zatem ten paradoks rozwiązać? Wydaje się, że jedyną możliwością jest przyjęcie, iż również ludzka dusza jest złożona z dwóch elementów: tytanicznego i dionizyjskiego. Część tytaniczna skłania się ku ciału, z którym jest przeciwieństwo związana naturalnymi więzami. Ludzkie rozdarcie byłoby zatem rozdzieleniem duszy, przy czym dusza dionizyjska jest potężniejsza od duszy tytanicznej. Ta ostatnia ma jednak „sojusznika” w postaci ciała i dlatego — mimo że słabsza od elementu dionizyjskiego — może w konkretnym człowieku przeważać i utrzymać całą duszę w „grobowcu ciała”.

Jeśli przyjąć hipotezę o dwóch elementach duszy, to rodzi się pytanie, czym co do istoty różnią się między sobą w koncepcjach orfickich. Koncepcje platońska i neoplatońska również przyjmują podział duszy na części. Dokładną analizę tego problemu przedstawia Platon w *Państwie*, ale już w *Gorgiaszu* stwierdza: „[...] ta część duszy, w której żądze mieszkają, taka jest, że ulega wpływom i chwije się tam i sam”<sup>39</sup>. Przeciwnością tej części jest część rozumna. W ujęciu neoplatoników tą właśnie częścią duszy jest orficki Dionizos: „Że rozum w nas jest dionizyjski (Διονυσιακός) i wizerunkiem jest Dionizosa (ἄγαλμα ὄντως τοῦ Διονύσου). Cokolwiek by w nim fałszującym i niepodzielnej jego naturze rozsadzającym [było], Tytanicznego [jest pochodzenia] z powodu zróżnicowanego fałszu, to niewątpliwie uchybił w nim Dionizosowi, i większymi fałszami są [te] w wizerunkach boga niż w zewnętrznych, ze względu na rozum bardziej od innych podobny jest bogu”<sup>40</sup>. Uznanie Dionizosa za rozum koresponduje z jednym z synonimów Fanesa, tożsamego z Dionizosem. Zwany był on

„więzieniem”, czy też „grobowcem” duszy), to w tym przypadku różnica owa zdaje się nieistotna, gdyż obydwa wyrażenia odnoszą się do tych samych idei: 1) prawdziwym człowiekiem jest jego dusza, nie ciało; 2) zadaniem człowieka jest wyzwolenie duszy z ciała (czy to będzie „więzienie”, czy „grobowiec”). Dość prostym wyjaśnieniem całego problemu byłoby przyjęcie, że w koncepcjach orfickich współistniały obie etymologiczne wersje „ciała” (wyprowadzone od „więzienia” i od „grobowca”). Najlepiej pasuje to chyba również do przekazu Platona właśnie z *Kratylosa*, gdyż interpretacja ta usuwa ewentualne trudności związane ze statusem *μάλιστα* w platońskim świadectwie. Inną możliwością jest przyjęcie, że koncepcja orficka wyrażana była formułą „ciało-więzienie”; formułę „ciało-grobowiec” utworzyli, nie zmieniając istoty porównania, pitagorejczycy.

<sup>39</sup> τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμῖαι εἰσὶ τυγχάνει ὃν οἷον ἀναπεῖθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω. Platon: *Gorgiasz*, 493a 3—5. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi*. T. 1. Kęty 1999, s. 406.

<sup>40</sup> Ὅτι ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς Διονυσιακός ἐστιν καὶ ἄγαλμα ὄντως τοῦ Διονύσου. ὅστις οὖν εἰς αὐτὸν πλημμελῇ καὶ τὴν ἡμερῇ αὐτοῦ φύσιν διασπῇ. Τιτανικὸς δὲ διὰ τοῦ πολυσχιδοῦς ψεύδους, οὗτος δηλονότι εἰς αὐτὸν τὸν Διόνυσον ἁμαρτάνει, καὶ μᾶλλον τῶν εἰς τὰ ἐκτὸς τοῦ θεοῦ ἀγάλματα πλημμελούντων, ὅσον ὁ νοῦς μᾶλλον τῶν ἄλλων συγγενῆς ἐστὶ τῷ θεῷ. Proclus: *In Platonis „Cratylum” commentaria*, 133, 1—7. Ed. G. Pasquali. Leipzig 1908.

również Metis. Greckie słowo *μητις* znaczy „mądrość”, „umiejętność” czy też „rada”, „plan”, „zamiar”. Jak stwierdza W.K.C. Guthrie, „trzecim imieniem Fanesa jest Metis — Mądrość lub Rada. [...] U Hezjoda pierwsza z wielu żon Zeusa nazywa się Metis i jej przeznaczeniem było, tak jak i Fanesa, być przez niego połkniętym. Miała właśnie w tym czasie urodzić Atenę, i Zeus zdecydował się na taki sposób postępowania ze względu na przepowiednię, iż po Atenie urodzi syna, którego przeznaczeniem będzie przywłaszczenie sobie władzy swego ojca. O wydanie na świat Ateny zatroszczył się sam Zeus, a rezultatem było sławne zjawisko narodzin z głowy. Istnieje rzeczywiście pewne niewielkie podobieństwo pomiędzy boginią Hezjoda i orfickim Fanesem [...] w opisie tego, co zostało zmieszane w ciele Zeusa stwórcy, ten hymn [orficki do Zeusa — P.Ś.] wylicza ogień, wodę, ziemię, eter, noc, dzień i »Metisa, pierwszego ojca, i Erosa wielu rozkoszy«. Ten wers jest powtórzony przez Syriana w formie: »i Metis, pierwszą matkę, i Erosa wielu rozkoszy«<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> „A third name for Phanes is Metis — Wisdom or Counsel. [...] In Hesiod, the first of the many wives of Zeus is called Metis, and it was her fate, as it was that of Phanes, to be swallowed by him. She was about to bear Athena at the time, and Zeus took this course because it had been prophesied that after Athena she would bear a son destined to usurp the power of his father. The bringing of Athena into the world was made by Zeus of his own care, and the result was the famous phenomenon of cephalogony. There is little resemblance indeed between the Hesiodic goddess and the Orphic Phanes [...]. In describing all that is mingled in the body of Zeus the creator, this hymn enumerates fire and water and earth and *aither*, night and day, and »Metis, the first father and Eros of many delights« (O.F. 168). This line was repeated by Syrianos in the form (O.F. 169): »And Metis, first mother, and Eros of many delights«”. W.K.C. Guthrie: *Orpheus and Greek Religion...*, s. 97.

Odnosny fragment tekstu Hezjoda brzmi:

Zeὺς δὲ θεῶν βασιλεὺς πρώτην ὤλονχον θέτο Μητιν,  
 πλείστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων.  
 ἀλλ' ὅτε δὴ ἄρ' ἔμελλε θεῶν γλαυκῶπιν Ἀθήνην  
 τέξεσθαι, τότ' ἔπειτα δόλιφ' ἐρένας ἔξαπατήσας  
 αἰμυλίοισι λόγοισιν ἐὴν ἐσκάθθετο νηδύν,  
 Γαίης φραδμοσύνησι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος·  
 τῶς γάρ οἱ φρασάτην, ἵνα μὴ βασιληίδα τιμῇν  
 ἄλλος ἔχοι Διὸς ἀντὶ θεῶν αἰιγενετῶν.  
 ἐκ γὰρ τῆς εἵμαρτο περίφρονα τέκνα γενέσθαι  
 πρώτην μὲν κούρην γλαυκῶπιδα Τριτογένειαν,  
 ἴσον ἔχουσαν πατρὶ μένος καὶ ἐπίφρονα βουλὴν,  
 αὐτὰρ ἔπειτ' ἄρα παῖδα θεῶν βασιλῆα καὶ ἀνδρῶν  
 ἡμέλλειν τέξεσθαι, ὑπέρβιον ἦτορ ἔχοντα·  
 ἀλλ' ἄρα μιν Ζεὺς πρόσθεν ἐὴν ἐσκάθθετο νηδύν,  
 ὥς οἱ συμφράσσαιτο θεὰ ἀγαθὸν τε κακὸν τε.

Dzeus zaś, król bogów, za pierwszą małżonkę wziął Metis, co wiedziała najwięcej z bogów i ludzi śmiertelnych. Lecz kiedy miała boginię o modrych oczach, Atenę, Rodzić, wtedy podstępem Dzeus, oszukawszy jej serce Pieszczotliwymi słowami, do swego brzucha ją wchłoniął za mądrą radą Ziemi i gwiazdzistego Nieba.

Najogólniej rzecz ujmując: ludzka dusza składa się z elementu rozumnego i nierozumnego. Pierwszy jest pochodzenia dionizyjskiego, drugi — tytanicznego (ten element w ujęciu Platona składa się z dwóch części: gniewliwej (*θυμοειδής*) i pożądlivej (*ἐπιθυμητικόν*), najprościej mówiąc — to aspekt emocjonalny w człowieku). Nasuwa się pytanie: czy ewentualny podział duszy w koncepcjach orfickich odpowiada podziałowi Platońskiemu? Aby na tak postawione pytanie odpowiedzieć, należy przeanalizować aspekt eschatologiczny orfizmu.

W celu rozważenia problematyki eschatologicznej orfizmu powrócić trzeba do kwestii relacji ciało — dusza wyrażonej formułą „ciało grobowiec duszy”. Odnosząc się do orfickich korzeni tego sformułowania, stwierdza Platon w *Kratylosie*: „Niektórzy nazywają ciało (*σῶμα*) »grobowcem« (*σῆμα*) duszy, niejako w nim obecnie pochowanej. Poza tym, ponieważ poprzez nie »wyraża się« (*σημαίνει*) dusza, to słusznie jest ono nazywane »znakiem« (*σῆμα*). Wydaje mi się, że to szczególnie orficy utworzyli tę nazwę, uważając, że dusza została ukarana za grzechy i cierpi, a żeby ją pilnować (*σώζεται*), ma takie ogrodzenie na kształt więzienia. Ciało jest więc, zgodnie z tym jak się nazywa, »więzieniem« (*σῶμα*) duszy, dopóki ta nie zapłaci swych win, i nie trzeba zmieniać żadnej litery”<sup>42</sup>. Jak widać, mamy oto całkowite odwrócenie Homerowskiej koncepcji człowieka (lub inaczej — w tekście Homera odwrócona została koncepcja orficka). Tak jak

Tak mu radzili oboje, aby godności królewskiej  
Nie osiągnął miast Dzeusa kto inny z bogów wieczystych,  
Z niej to bowiem sądzono zrodzić się dzieciom przemysłnym,  
Pierwszej zaś modrookiej pannie, Tritogenei,  
Równiej ojcu tak siłą, jak też i radą roztropną;  
Ale gdy potem syna, władcę i bogów, i ludzi,  
Miała Metis urodzić, syna o sercu zuchwałym,  
Wtedy Dzeus ją najpierw wchłoniął do swego brzucha,  
By mu bogini wieściła, co dobre, a co niedobre.

Hezjod: *Theogonia*..., 886—900, s. 55.

Z kolei przywoływane fragmenty *Hymnu do Zeusa* brzmią następująco:

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ, νύξ τε καὶ ἡμᾶρ  
καὶ Μῆτις, πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής·

Eusebiusz z Cezarei: *Praeparatio evangelica*, III, 9, 2, 8—9. In: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*. Bd. 8. Leipzig 1956. Także Stobajos: *Anthologium*..., I, 1, 23, 9—10;

oraz:

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ, νύξ τε καὶ ἡμᾶρ  
καὶ Μῆτις, πρώτη γένετις, καὶ Ἔρως πολυτερπής.

Aristocritus Manichaeus: *Theosophia Tubingensis*, 50, 109, 23, 3—4. In: *Orphicorum fragmenta*. Ed. O. Kern. Dublin—Zürich 1972, fr. 169.

<sup>42</sup> καὶ γὰρ σῆμά τινες φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς, ὡς τεθαμμένης ἐν τῇ νῦν παρόντι· καὶ διότι αὐτὸ τούτῳ σημαίνει ἢ ἂν σημαίνει ἡ ψυχὴ, καὶ ταύτῃ ῥησῖμα ὁρθῶς καλεῖσθαι. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἄμφι Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δικὴν διδούσης τῆς ψυχῆς ὣν δὴ ἕνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζεται, δεσμοωτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτείσῃ τὰ ὀφειλόμενα, [τὸ] ῥησῖμα, καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ' "ἐν γράμμα. Platon: *Kratylos*..., 400c 1—9, s. 19.

i w ujęciu Homera, człowiek składa się z dwóch elementów: ciała i duszy. Tak jak i u Homera, dusza jest nieśmiertelna. Jej nieśmiertelność nie sprowadza się do mizernej pozostałości po człowieku-ciele, dusza nie stanowi jedynie cienia prawdziwego człowieka — wprost przeciwnie, to ona jest prawdziwym człowiekiem. Jej prawdziwe życie zaczyna się jednak dopiero po rozerwaniu więzi z ciałem. Odwraca to więc całkowicie relację między życiem i śmiercią, w myśl sławnej formuły Eurypidesa:

Któż wie, jeśli życie jest umieraniem,  
umieranie zaś życiem zwyczajem podziemnym?<sup>43</sup>

O ile dla Homera śmierć była *de facto* kresem ludzkiego życia, o tyle dla orfików staje się ona możliwością rozpoczęcia prawdziwego życia. Co jednak ważne i niewątpliwie znamienne dla myślenia greckiego, te dwa paradygmaty, na pierwszy wgląd pozostające w całkowitej wobec siebie sprzeczności, mają poniekąd wspólny punkt wyjścia: jest nim uznanie ziemskiego życia za pełne cierpień i nieszczęść, co akcentuje w innym fragmencie Eurypides, we fragmencie zbieżnym z wcześniej przytoczonym, w którym dodatkowo niejako objaśnia jego znaczenie:

Któż wie, czy życia nie nazywać śmiercią,  
A śmierci życiem? Tylko że ci ludzie,  
Co żyją, cierpią, a ci, co umarli,  
Nie cierpią więcej i nieszczęść nie znają<sup>44</sup>.

Podkreślić zatem należy jeszcze raz: punkt wyjścia zarówno Homerowego, jak i orfickiego paradygmatu egzystencjalnego jest ten sam: ludzkie życie, pełne cierpienia i wszelkich nieszczęść, uniemożliwia człowiekowi osiągnięcie szczęścia. Koniecznym jest więc znalezienie pewnego rodzaju „pocieszenia”. Dla Homera, przyjmującego śmierć za kres ludzkiej egzystencji, pociechę tę stanowić mogły jedynie najwyższe dobra doczesne: cześć, sława, władza. „Pociecha” orficka natomiast, zasadzająca się na tezie o możliwości osiągnięcia szczęścia po śmierci, w niej właśnie szuka swej „pociechy”. I tu, poniekąd, widać pokrewień-

<sup>43</sup> τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ κατθανεῖν,  
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται;  
Eurypides: *Polyidos*, fr. 638, 1—2. In: Eurypides: *Tragoediae*. Ed. G. Murray. Oxford 1902.

<sup>44</sup> τίς δ' οἶδεν εἰ ζῆν τοῦθ' ὃ κέκληται θανεῖν,  
τὸ ζῆν δὲ θνήσκειν ἐστί; πλὴν ὅμως βροτῶν  
νοσοῦσιν οἱ βλέποντες, οἱ δ' ὀλωλότες  
οὐδὲν νοσοῦσιν οὐδὲ κέκηνται κακά.  
Eurypides: *Frikos*, fr. 833, 1—4. Tłum. J. Łanowski. W: Eurypides: *Tragedie*. T. 3. Warszawa 1980, s. 687.

stwo myślenia Homerowego i orfickiego, choć z odmiennymi konsekwencjami. Człowiek cielesny szczęścia zaznać nie może. Szczęście przysługuje jedynie boskości. Zatem, jak widzieliśmy, wedle tradycji homeryckiej, możliwość osiągnięcia szczęśliwości dotyczyła jedynie tych ludzi, którzy na mocy boskiej decyzji zostali ubóstwieni (np. Herakles). Orficy natomiast przyjmują, że w każdym człowieku jest element boski, i to dzięki temu właśnie elementowi każdy człowiek może zdobyć wieczną szczęśliwość po śmierci. Mówiąc inaczej: według koncepcji Homerowej człowiek w osiągnięciu swej szczęśliwości pozostaje zależny ostatecznie od decyzji bogów (choć działania ludzkie również mają znaczenie, nie są jednak czynnikiem wystarczającym); według orfików natomiast ludzka szczęśliwość zależy od ludzkiego działania, którego cel polega na uwolnieniu elementu boskiego od elementu tytanicznego — człowiek zapewnia sobie szczęśliwość uwolnieniem boskości. W ten oto sposób orfizm przewyższa antynomię życie — śmierć. Śmierć jest z jednej strony kresem, końcem, z drugiej jednak jest początkiem. Granica między życiem a śmiercią ulega zatarciu. Orfizm zdaje się podkreślać ich jedność. Problematyka jedności życia i śmierci w orfizmie znajduje wyraz symboliczny w archetypie dionizyjskim. Znakomicie podkreśla to, przekazana przez Klemensa Aleksandryjskiego w *Protreptyku*, myśl Heraklita, kiedy ów stwierdza: „[...] gdyby bowiem to nie dla Dionizosa uczynili procesję i śpiewali hymn falliczny, to całkiem bezwstydnym sprawiono by oddawanie przez nich czci. Zaś ten sam jest Hades i Dionizos, dla którego szaleją i urządzają Lenaje”<sup>45</sup>. Jedność życia i śmierci wyraził między innymi opisywany już w poprzedniej części związek między misteriami orfickimi i Eleusis.

Nasuwa się teraz istotne pytanie: w czym tkwi istota ludzkiego działania prowadzącego do uwolnienia elementu dionizyjskiego (rozumna dusza) z grobowca tytanicznego: ciała i nierozumnych części duszy, uwolnienia, które z kolei jest warunkiem szczęśliwości po śmierci? Istotą tego działania zdaje się, niezależnie od wagi misteriów, etyka: stanowi ona poniekąd dowód „bycia wtajemniczonym”, bez którego same misteria stałyby się czymś pustym i niezrozumiałym. Przejdźmy zatem do analizy tego aspektu orfizmu.

<sup>45</sup> ἤϊ μὴ γὰρ Διονύσου πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνον ᾄσμα αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἰργαστ' ἄνδρ, φησὶν Ἡράκλειτος, ζωὴτος δὲ Ἕλλησιν καὶ Διόνυσος, ὅτε μαινόνται καὶ ληναῖζουσιν. Klemens Aleksandryjski: *Protreptikos*, II, 34, 5, 2—5. Tłum. K. Mrówka. W: K. Mrówka: *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*. Warszawa 2004, s. 72.



## R o z d z i a ł   I I

### Próba rekonstrukcji etyczno-politycznego aspektu orfizmu

Próba rekonstrukcji orfickiej etyki i orfickiego paradygmatu życia ludzkiego zdaje się przedsięwzięciem jeszcze trudniejszym do zrealizowania niż rekonstrukcja orfickiej kosmogonii i teogonii. Jak stwierdza W.K.C. Guthrie, „ujęte zatem jako zapytanie o to, czy religia orficka ma »moralną stronę«, pytanie to nie będzie prowadziło prawdopodobnie do owocnych rezultatów”<sup>1</sup>. Oparcie się wyłącznie na jednoznacznych (tj. *expressis verbis* odnoszących się do orfizmu) przekazach czyni taką rekonstrukcję niemal niemożliwą, nie pozwalającą nawet na zrekonstruowanie najogólniejszych idei. Koniecznym wydaje się zatem postawienie pewnych hipotez opartych na źródłach, których jednoznacznie orficki charakter nie jest tak pewny. Autor proponuje w niniejszej pracy oparcie się głównie na następujących źródłach: na dwóch tragediach Eurypidesa, mianowicie na *Hippolicie* oraz zachowanych fragmentach *Antiope*, na Platońskich swiadectwach z dialogów *Gorgiasz* i *Fedon*, na poemacie Empedoklesa *Oczyszczenia* oraz na przekazach dotyczących Orfeusza, które z jednej strony będą stanowić samodzielny materiał, z drugiej zaś posłużą za instrument weryfikacji tez wysuniętych na podstawie wskazanych pozostałych źródeł.

Tytułowy bohater tragedii Eurypidesa *Hippolitos* jest postacią wzbudzającą wiele kontrowersji. Podstawą określenia go jako orfika są słowa jego ojca Tezeusza:

---

<sup>1</sup> „Put therefore in the form of asking whether the Orphic religion had »a moral side«, the question is not likely to lead to fruitful results”. W.K.C. Guthrie: *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*. New Jersey 1993, s. 200.

Tyś to ten lepszy człowiek, co z bogami  
 Obcuje? — Czysty, od wszelkich zmaz wolny?  
 Już mi te twoje przechwałki nie skłamią,  
 Bym w szale bogów uważał za głupich.  
 Pyszniej się jeszcze, chwal się, że się żywisz  
 Bezmięsną strawą, pod wodzą Orfeja  
 Szaleję bachicznie, czcisz jakieś tam „Pisma”!<sup>2</sup>

Jak widzimy, Hippolytos jest tu wprost określony jako ten, który podąża za Orfeuszem, który, co stanowiło ważny aspekt orfizmu, jest wegetarianinem<sup>3</sup>. Hippolytos jest jednak również myśliwym:

Hej, towarzysze, wejdźcie już do domu.  
 Czas na posiłek. Miły jest po łowach  
 Stół zastawiony<sup>4</sup>.

Jak zatem połączyć wegetarianizm z łowiectwem? Czy wobec tego można uznać Hippolytosa jeszcze za orfika, czy też, jak stwierdza Eric R. Dodds, „nie musimy zmieniać splamionego przelaną krwią myśliwego w postać orficką”<sup>5</sup>? Wszak wedle świadectwa Arystofanesa

Orfeusz — świąt przestrzegać i unikać zbrodni (dosł. powstrzymywać się  
 od przelewania krwi — *φόνων τ' ἀπέχεσθαι*)  
 Nauczył nas<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> σὺ δὴ θεοῖσιν ὥς περισσὸς ὢν ἄνθρωπος  
 ξύνει; σὺ σόφρων καὶ κακῶν ἀκήρατος;  
 οὐκ ἂν πιθοίμην τοῖσι σοῖς κόμπους ἐγὼ  
 θεοῖσι προσθεὶς ἀμαθίαν φρονεῖν κακῶς.  
 ἤδη νυν αὖχει καὶ δι' ἀλύχου βορᾶς  
 σίτοις καπλήν, Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων  
 βάκχευε πολλῶν γραμμιάτων τιμῶν καπνούς

Eurypides: *Hippolytos*, 948—954. W: Idem: *Tragedie*. Tłum. J. Łanowski. Warszawa 1967, T. 1, s. 253—254.

<sup>3</sup> „Theseus’ reference to his vegetarian practices suggests that he was also an Orphic, a member of a cult notorious for mingling asceticism and pursuit of ecstatic union with the divine”. H.E. Barnes: *The Hippolytus of Drama and Myth*. In: *Hippolytus in Drama and Myth*. Lincoln 1960, s. 94.

<sup>4</sup> χωρεῖτ', ὅπαδοί, καὶ παρελθόντες δόμους  
 σίτων μέλεσθε· τερπνὸν ἐκ κυναγίας  
 τράπεζα πλήρης

Eurypides: *Hippolytos*, 108—110. W: Idem: *Tragedie...*, T. 1, s. 213.

<sup>5</sup> E.R. Dodds: *Grecy i irracjonalność*. Tłum. J. Partyka. Bydgoszcz 2002, s. 130.

<sup>6</sup> Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι

Arystofanes: *Żaby*, 1032. Tłum. A. Sandauer. W: Arystofanes: *Komedie wybrane*. Tłum. A. Sandauer i S. Srebrny. Wybór i opracowanie R. Turasiewicz. Kraków 1977, s. 505.

Należy zaznaczyć, że ów orficki wegetarianizm nie dotyczył tylko samego zakazu spożywania mięsa, ale właśnie, jak w przytoczonym świadectwie Arystofanesa, wszelkiego przelewania krwi. Podkreślono to w odniesieniu do „bezkrwawości” ofiar orfickich, przywołując między innymi świadectwo Empedoklesa<sup>7</sup>.

Czy można wytłumaczyć, w jaki sposób postać z jednej strony uznana za orfika, z drugiej chlubi się czynami sprzecznymi z podstawą etyczną orfizmu? Prawdopodobnym wytłumaczeniem byłoby potraktowanie jako pozostałości w przekazie Eurypidesa przedorfickich elementów kultu Dionizosa, powiązanych z kultem Dionizosa-Zagreusa — boga-myśliwego<sup>8</sup>. Niewykluczone również, że mimo przypisywanej Orfeuszowi reformy kultu dionizyjskiego, polegającej na odrzuceniu krwawych ofiar, nie będący całkowicie jednorodnym kultem orfizmu<sup>9</sup>, w niektórych formach przechował pewne elementy pierwotne kultu Dionizosa-Zagreusa, czy też — i możliwe, że dotyczy to również Hippolytosa<sup>10</sup> — nie we wszystkich „odmianach” orfizmu wyciągano pełne konsekwencje z zakazu rozlewu krwi. Uznanie tego jednak za ewidentną, nie dającą się pogodzić i wytłumaczyć sprzeczność (dodajmy, że pewne wątpliwości nasuwa również stosunek Hippolytosa do swej śmierci) nie musi prowadzić do odrzucenia Hippolytosa jako orfika w tym znaczeniu, że inne aspekty dotyczące interesującego nas zagadnienia paradygmatu życia ludzkiego, prezentowanego przez bohatera tragedii Eurypidesa, nie mogą być oryginalnie orfickimi (zarzuty bowiem formułowane pod adresem Hippolytosa dotyczą wyłącznie, choć niewątpliwie zarzut to poważny, jego zamiłowań myśliwskich). Przyjmując zatem, że w ukazanym przez Eurypidesa obrazie Hippolytosa zachowano wiele aspektów charakterystycznych dla orfizmu, postaramy się je zweryfikować, zestawiając, jak już powiedziano, z Amfionem i Orfeuszem.

Najmocniej podkreślaną cechą Hippolytosa, cechą, która okaże się główną przyczyną jego tragedii, jest jego czystość seksualna:

Jednego nie znam, o co mnie dziś winisz.  
Ciało me dotąd czyste, nie zna łoża,  
O sprawach jego wiem tylko ze słuchu

<sup>7</sup> „Empedokles, świadom popełnianego grzechu, żałuje, że nie zginął, zanim poznał czynność jedzenia. [...] filozof sprzeciwiał się wszelkim przejawom przelewu krwi. W swoim poemacie opiewa pokój i Miłość. Odrzuca krwawe kultury i przemoc”. K. K u l i g: *„Dlatego ogarnięci wielką nikczemnością, nigdy nie uwolnicie serca od smutnego cierpienia” — Empedoklejski grzech*. „Roczniki Humanistyczne” 2004, T. 52, z. 3, s. 103—104.

<sup>8</sup> Odnośnie do myśliwskiego aspektu kultu Dionizosa-Zagreusa zob. K. K e r é n y i: *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*. Tłum. I. K a n i a. Kraków 1997, s. 80—87.

<sup>9</sup> E. R. D o d d s: *Grecy i irracjonalność...*, s. 131, przypis 92.

<sup>10</sup> Należy podkreślić, że Hippolytos nie wiąże swych łowieckich zainteresowań z Dionizosem, lecz z Artemidą.

Lub z malowideł — a i nazbyt patrzeć  
Nie jestem skłonny — duszę mam dziewiczą<sup>11</sup>.

Zasadnym wydaje się założenie, że wyjątkowo bliski związek Hippolytosa z Artemidą wynikał przede wszystkim z owego łączącego ich dziewictwa — wspólnym przeto wrogiem zarówno tytułowego bohatera tragedii, jak i siostry Apollona jest Afrodyta. Bogini miłości reprezentuje cielesność i pożądliwość, należy do, jak określa to Hippolytos, „bogów czczonych nocą”<sup>12</sup>. Wraz z Erosem stanowią potężną siłę, rzecz znamienna — przeciwstawioną Apollonowi:

Na próżno, na próżno nad brzegiem Alfeju,  
W pytyjskich siedzibach Feba  
Bije Grecja wołu za wołem,  
Gdy Erosa, władcy mężów  
I Afrodyty  
Najmilszych komnat klucznika,  
Nie czcimy.  
Jego, co niszczy i poprzez  
Wszelkie przygody zdąża,  
Gdy schodzi na śmiertelnych<sup>13</sup>.

Dziewictwo Hippolytosa jest oznaką jego *arete* — oznaką odrzucenia tego, co cielesne, zmysłowe, trwania zaś przy „szlachetności serca” (τὸ τῶν φρενῶν εὐγενές). Podkreślić należy, że czystość Hippolita wiąże się z głęboką niechęcią do przeciwnej płci<sup>14</sup>. W konsekwencji jego najbliższe otoczenie tworzą wyłącz-

<sup>11</sup> ἐνὸς δ' ἄθικτος, ᾧ με νῦν ἐλεῖν δοκεῖς·  
λέχους γὰρ ἐς τόδ' ἡμέρας ἄγρὸν δέμας·  
οὐκ οἶδα πρᾶξιν τήνδε πλὴν λόγῳ κλύων  
γραφήν τε λεύσσω· οὐδὲ ταῦτα γὰρ σκοπεῖν  
πρόθυμός εἰμι, παρθένον ψυχὴν ἔχων.

E u r y p i d e s: *Hippolytos*, 1002—1006. W: I d e m: *Tragedie...*, T. 1, s. 255.

<sup>12</sup> οὐδεὶς μ' ἀρέσκει νυκτὶ θαυμαστός θεῶν.

Nikt mi nie miły z bogów czczonych nocą  
Ibidem, 106, s. 213.

<sup>13</sup> ἄλλως ἄλλως παρὰ τ' Ἀλφεῖ  
Φοῖβου τ' ἐπὶ Πυθίοις τεράμνοισι  
βοῦταν φόνον Ἑλλάς <αἶ> ἀέξει·  
Ἔρωτα δέ, τὸν τύραννον ἀνδρῶν,  
τὸν τὰς Ἀφροδίτας  
φιλάτων θαλάμων κληδοῦχον, οὐ σεβίζομεν,  
πέρθοντα καὶ διὰ πάσας  
ἰόντα συμφορὰς  
θνατοῖς, ὅταν ἔλθῃ.

Ibidem, s. 234.

<sup>14</sup> Jak stwierdza Charles Segal, „Hippolytus, as we have seen, is the play's strongest advocate of splitting language into gender-defined polarities. He defines women linguistically as subhuman beings who should converse with beasts (645ff.). He regards their lack of control over their bodies’

nie mężczyźni — to kwestia ważna, bo potwierdzająca wspólną cechę Hippolyta i Orfeusza. Jak stwierdza Karl Kerényi, „trackie niewiasty miały Orfeuszowi za złe, że już przez trzy lata powstrzymuje się od obcowania z kobietami. Zadawał się wyłącznie z chłopcami, później zaś przypisywano mu wprowadzenie w Tracji miłości do chłopców. Właśnie za sprawą tego, że otaczał się wyłącznie młodymi mężczyznami, stroniąc od kobiet, bardziej przypominał Apolla [niż Dionizosa — P.Ś.]”<sup>15</sup>.

Wegetarianizm i czystość to najbardziej rzucające się w oczy cechy Hippolytosa. Jest jednak jeszcze element, który choć jedynie zaznaczony w dziele Eurypidesa, wprowadza niezwykle ważny aspekt orfizmu. Chodzi mianowicie o stosunek Hippolytosa do problematyki politycznej. W rozmowie z Tezeuszem mówi następująco:

Czy się spodziewałem  
Posiąść twój pałac w spadku poprzez łóżko?  
Toż byłbym całkiem bezrozumnym głupcem.  
„Słodko jest rządzić”? Dla tych, co rozsądni  
Bynajmniej, jeśli władza pomieszała  
Rozum tych ludzi, których tak pociąga.  
Chciałbym zwyciężać, w helleńskich igrzyskach  
Pragnąłbym pierwszym być, lecz w państwie drugim.  
Zawsze szczęśliwym wśród dobrych przyjaciół —  
Działać tam można, nieszczęście nie grozi.  
To daje większą rozkosz niżli władza<sup>16</sup>.

sexual drives as parallel to their lack of a proper human language, whereas his only »converse« with a female figure (Artemis) implies a suprahuman discourse and a mystical but nonvisual, de-eroticized association”. Ch. Segal: *Euripides and the Poetics of Sorrow. Art, Gender, and Commemoration in Alcestis, Hippolytus, and Hecuba*. Durham and London 1993, s. 98. Dodać należy, że w starożytnej Grecji to „kobiety uchodziły powszechnie za istoty bardzo lubieżne, które przeżywają stosunek płciowy o wiele intensywniej niż mężczyźni”. C. Reinsberg: *Obyczaje seksualne starożytnych Greków*. Tłum. B. Wierzbicka. Gdynia 1998, s. 146. Nie dziwi zatem, że postulatowi wstrzemięźliwości seksualnej towarzyszy niechęć do „istot bardziej lubieżnych”.

<sup>15</sup> K. Kerényi: *Mitologia Greków*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 2002, s. 508. Kerényi opiera się na relacji Owidiusza z księgi X *Metamorfóz*, w której czytamy: „Tertius aequoreis inclusum Piscibus annum finierat Titan, omnemque refugerat Orpheus femineam Venerem, seu quod male cesserat illi, sive fidei dederat; multas tamen ardor habebat iungere se vati, multae doluere repulsae. ille etiam Thracum populis fuit auctor amorem in teneros transferre mares citraque iuventam aetatis breve ver et primos carpere flores”. *Ovidii Nasonis Metamorphoses*, X, 78—85. Ed. R. Ewald. Berlin 1903. (E. Rösch — München 1961).

<sup>16</sup> ἡ σὸν οἰκῆσειν δόμον  
ἐγκληρον εὐνήν προσλαβὼν ἐπὶ ἡλπισα;  
μάταιος ἄρ' ἦν, οὐδαμοῦ μὲν οὖν φρενῶν.  
ἀλλ' ὥς τυραννεῖν ἠδύ; τοῖσι σιόφροσιν  
ἥκιστα γ', εἰ μὴ τὰς φρένας διέφθορεν  
θυητῶν ὅσοισιν ἀνδάνει μοναρχία.

Konsekwencje takiego stosunku Hippolyta do polityki są tak doniosłe, że warto by poddać weryfikacji kwestię ustalenia, w jakim stopniu można uznać wspomniane stanowisko bohatera Eurypidesowej tragedii za reprezentatywne dla orfizmu. W tym celu konieczne jest zestawienie Hippolytosa z Orfeuszem i Amfionem — z jednoczesnym porównaniem związku tego ostatniego z paradygmatem orfickim.

Amfion był synem Antiope, bratem bliźniakiem Zethosa. Obaj bracia byli jednak całkiem od siebie różni. O ile bowiem Zethos był „wojowniczy i czynny”<sup>17</sup>, o tyle Amfion „tylko dla pieśni żył”<sup>18</sup>. Rola muzyki w życiu Amfiona zbliża go niewątpliwie do głównej postaci orfizmu — Orfeusza. Starożytni autorzy wielokrotnie wymieniają ich razem, akcentując wspólne cechy ich muzyki. Czy ni to między innymi Klemens Aleksandryjski w pierwszych wersach swego *Protrepticusu*: „Amfion z Teb i Arion z Methymny »obydwaj byli muzykami, opowieści o obydwu« (i czczeni są jeszcze hymnem tym chórem Hellenów), sztuką muzyki jeden ryby wabił, drugi Teby otoczył murami. Trak zaś, inny mistrz w swej sztuce (inna go opowieść grecka dotyczy), poskramiał zwierzęta nagą pieśnią i w dodatku drzewa, dęby, przesadzał muzyką”<sup>19</sup>. Również Pauzaniusz w *Opisie Grecji* zauważa: „Twierdził zaś ten Egipcjanin, że Amfion i Trak Orfeusz byli potężnymi magami, i ich zaklinanie śpiewem przywodziło zwierzęta Orfeuszowi, zaś Amfionowi kamienie do budowy muru obronnego”<sup>20</sup>, a w innym miejscu pisze: „[...] wzdłuż Amfiona nagrobku kamienie, wydobyte i niewyglądzone, tymi są, powiada, kamieniami, które za pieśnią Amfiona podążały. Inne zaś tego rodzaju rzeczy opowiadali o Orfeuszu: jak grającemu na kitharze, posłuszne mu były zwierzęta”<sup>21</sup>; dodaje również informację, że muzyka Amfiona nie tylko na kamienie działała, lecz także na zwierzęta: „Twórca eposu o Europie mówi, że Amfion pierwszy używał liry, nauczycywszy się od Hermesa, lecz

ἐγὼ δ' ἀγῶνας μὲν κρατεῖν Ἑλληνικούς  
πρῶτος θέλωμι· ἄν, ἐν πόλει δὲ δεύτερος  
σὺν τοῖς ἀρίστοις εὐτυχεῖν αἰεὶ φίλοις.  
πράσσειν τε γὰρ πάρεστι, κίνδυνός τ' ἀπὸν  
κρείσσω δίδωσι τῆς τυραννίδος χάριν.

Eurypides: *Hippolytos*, 1010—1020. W: Idem: *Tragedie...*, T. 1, s. 255—256.

<sup>17</sup> K. Kerényi: *Mitologia...*, s. 269.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> Ἀμφίων ὁ Θηβαῖος καὶ Ἀρίων ὁ Μηθυμναῖος ἄμφω μὲν ἥστην ἰδιόκω, μῦθος δὲ ἄμφω (καὶ τὸ ἄσμα εἰσέτι τοῦτο Ἑλλήνων ἄδεται χοροῖ), τέχνη τῇ μουσικῇ ὃ μὲν ἱχθύν δαλεάσας, ὃ δὲ Θηῖας τε-  
ιχάσας. Θράκιος δὲ ἄλλος σοφιστής (ἄλλος οὗτος μῦθος Ἑλληνικός) ἐπιθάσσει τὰ θηρία γυμνῇ τῇ ᾠδῇ  
καὶ δὴ τὰ δένδρα, τὰς φηγούς, μετεφύττει τῇ μουσικῇ. Klemens Aleksandryjski: *Pro-  
trepticus*, I, 1, 1, 1—2, 1. Ed. C. Mondésert. Paris 1949.

<sup>20</sup> ἡξίου δὲ οὗτος <ὁ> Αἰγύπτιος εἶναι μὲν Ἀμφίονα, εἶναι δὲ καὶ τὸν Θράκα Ὀρφέα μαγεῦσαι δεινόν,  
καὶ αὐτοῖς ἐπάδουσι θηρία τε ἀφικνεῖσθαι τῷ Ὀρφεῖ καὶ Ἀμφίονι ἐς τὰς τοῦ τεύχους οἰκοδομίας τὰς  
πέτρας. Pausaniae Graeciae Descriptio, VI, 20, 18, 5—9. Ed. F. Spiro. Leipzig 1903.

<sup>21</sup> τοὺς δὲ παρὰ τὸ Ἀμφίονος μνημα λίθους, οἱ κάτωθεν ὑποβέβληνται μηδὲ ἄλλως εἰργασμένοι πρὸς  
τὸ ἀκριβέστατον, ἐκεῖνας εἶναι <φασι> τὰς πέτρας αἱ τῇ ᾠδῇ τοῦ Ἀμφίονος ἠκολούθησαν· τοιαῦτα δὲ  
ἕτερα λέγεται καὶ περὶ Ὀρφέως, ὡς κιθαρῳδοῦντι ἔποιτο αὐτῷ τὰ θηρία. Ibidem, IX, 17, 7, 1—6.

oddziaływał i na kamienie, i zwierzęta, że i te [*scil.* zwierzęta] pieśni przewodziły”<sup>22</sup>. Także współcześni autorzy wykazują podobieństwo między obydwooma muzykami. Adam Krokiewicz stwierdza, że „w postaci boskiego śpiewaka widnieje pewna zniewieściałość. Orfeusz przypomina wrzuconego do morza muzyka Ariona i przede wszystkim tebańskiego muzyka Amfiona”<sup>23</sup>. Z kolei John G. Landels określa Amfiona jako „muzyka w typie orfickim”<sup>24</sup>. Nie ulega wątpliwości, że zarówno Orfeusz, jak i Amfion uosabiają to samo symboliczne znaczenie muzyki: reprezentuje ona najsubtelniejsze, najbardziej wyrafinowane, boskiego pochodzenia (Orfeusz — od Apollina, Amfion — od Hermesa) ludzkie działania. Działania, które bez wątpienia, zdecydowanie odróżniają rzeczonych bohaterów od typowych homeryckich herosów. Postawę życiową, jaką reprezentuje Amfion, a zasadnym będzie przyjęcie na razie, iż dotyczy to również Orfeusza, określono w historii idei mianem **życia kontemplacyjnego** (*vitae contemplativae*) i przeciwstawiono ją postawie Zethosa — tę określono mianem **życia czynnego** (*vitae activae*). Czy takie rozróżnienie uznać można za najlepsze, jest kwestią dyskusyjną, przyjrzymy się tej kwestii później. Na razie podkreślimy fakt, że muzyka w życiu Amfiona (a także Orfeusza) odgrywa znacznie większą rolę niż wyłącznie rozrywkowo-estetyczną. Pozwala obcować człowiekowi ze sferą boską, jest swoistym sposobem poznania prawideł rządzących światem. Potwierdza to świadectwo Apolloniusza z *Argonautyki*: „I Orfeusz wziął do lewej ręki lirę, spróbował ody. Śpiewał jak ziemia i niebo, i morze, będąc najpierw ze sobą wzajemnie związane w jedną formę, walką śmiertelną zostały oddzielone jedno od drugiego. Jak niezmiennie wieczny cel mają w eterze gwiazdy, księżyc i słońca ścieżki. Jak wzrosły góry i jak powstały rzeki szumiące [z] ich nimfami i wszystkie czworonogi”<sup>25</sup>.

Niewątpliwie można dostrzec w tym załączki pitagorejskiego podejścia do muzyki: muzyka wyraża prawa rządzące „kosmosem”<sup>26</sup>. Muzycy, tacy jak Am-

<sup>22</sup> ὁ δὲ τὰ ἔπειτὰ ἐς Εὐρώπην ποιήσας φησὶν Ἀμφίωνα χρήσασθαι λύρῃ πρώτον Ἑρμοῦ διδάξαντος· πεποίηκε δὲ καὶ (περὶ) λίθων καὶ θηρίων, ὅτι καὶ ταῦτα ἄδων ἦγε. Ibidem, IX, 5, 8, 1—4.

<sup>23</sup> A. Krokiewicz: *Studia orfickie*. W: Idem: *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa 2000, s. 24.

<sup>24</sup> „Choć był wynalazcą instrumentu [Hermes — P.Ś.], nieczęsto przedstawiany jest w sztuce czy literaturze jako muzyk — zdaje się, że przekazał lirę Amfionowi, wytrawnemu muzykowi w typie orfickim, jeszcze jednemu synowi z liczego potomstwa Zeusa”. J.G. Landels: *Muzyka starożytnej Grecji i Rzymu*. Kraków 2003, s. 184—185.

<sup>25</sup> αὐτὸς δὲ καὶ Ὀρφεύς, λαίῃ ἀνασχόμενος κίθαριν, πείραζεν αἰοιδῆς. Ἦειδεν δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἡδὲ θάλασσα, τὸ πρὶν ἔπ' ἀλλήλοισι μιῇ συναρρότα μορφῇ, νεῖκεος ἕξ ἀλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα· ἡδ' ὡς ἔμπεδον αἰὲν ἐν αἰθέρι τέκμαρ ἔχουσιν ἄστρα, σελιγαίης τε καὶ ἡελίοιο κέλευθοι· οὐρεά θ' ὡς ἀνέτειλε, καὶ ὡς ποταμοὶ κελάδοντες αὐτῇσιν ὑμφοῖσιν καὶ ἑρπετὰ πάντ' ἐγένοντο. Apolloniusz Rodyjski: *Argonautica*, I, 494—502. Ed. H. Fraenkel. Oxford 1961.

<sup>26</sup> „The Orphic hymns have been lost, but their influence is detected in many strands of Greek thought. There is no doubt that Orphism possessed ideas of great cosmological significance especially as far as it concerned music and the relation between musical harmony and the order of the cosmos. It was this aspect of Orphism and the esoteric dimension of Greek religion in general that

fion czy Orfeusz, są wszak zdolni za pomocą swej sztuki oddziaływać nie tylko na ludzi (to bowiem można by uznać za oddziaływanie na ludzkie uczucia), ale również na zwierzęta, rośliny i przyrodę nieożywioną, a to można osiągnąć wyłącznie w drodze „poznania” *φύσις*, czyli praw rządzących „kosmosem”.

Rodzi się teraz pytanie, czy postawa Amfiona i Orfeusza, określona mianem **życia kontemplacyjnego**, odpowiada tej, którą reprezentował Eurypidesowski Hippolitos? W konsekwencji pozytywnej odpowiedzi nasuwa się następna ważna kwestia: czy zatem postawa Amfiona, Orfeusza i Hippolytosa, którą określić można by wspólnym mianem orfickiego paradygmatu życia ludzkiego, oznacza bierny stosunek do życiowej praktyki, przede wszystkim zaś odwrócenie się od spraw dotyczących *polis*?

Głównym świadectwem Hippolitowego hołdowania kontemplacji są przytaczane już słowa jego ojca, zgodnie z którymi znany był z tego, że czcił „jakieś tam »Pisma«” (*πολλῶν γραμμῶν καπνούς*). Informacja to jednak niezwykle lapidarna i budząca poważne wątpliwości, czy na jej podstawie zestawienie Hippolytosa z Amfionem i Orfeuszem można uznać za zasadne. Przyjrzenie się jednak negatywnemu stosunkowi Hippolytosa do polityki prowadzi również do dalszych refleksji dotyczących jego stosunku do tego, co stanowi fundament *vita contemplativae*. W mowie zwróconej do ojca Eurypidesowy Hippolitos stwierdza:

A mnie niezręcznie przemawiać przed tłumem.  
Do paru, bliskich, lepiej już potrafię.  
Tak to już bywa — ci, co w gronie mądrych  
Kiepscy — przed tłumem wręcz czarują słowem<sup>27</sup>.

was to become crystallized later along with Egyptian elements in Pythagoreanism”. S.H. Nasr: *Religion and the Order of Nature. The 1994 Cadbury Lectures at the University of Birmingham*. Oxford—New York 1996, s. 52.

<sup>27</sup> ἐγὼ δ' ἄκομψος εἰς ὄχλον δοῦναι λόγον,  
ἐς ἥλικας δὲ καὶ λίγους σοφώτερος.  
ἔχει δὲ μοῖραν καὶ τὸ δ' οἱ γὰρ ἐν σοφοῖς  
φαῦλοι παρ' ὀχλῷ μουσικώτεροι λέγειν.

Eurypides: *Hippolytos*, 986—989. W: Idem: *Tragedie...*, T. 1, s. 255. Trudno zgodzić się z tezą, że „Like Theseus, he [Hippolitus — P.Ś.] adopts the language of the law courts: in his opening words he contrasts fine speech with the truth, says that he is not used to public speaking and that he must try to defend himself (Hipp. 984—9). All of these are commonplaces of forensic oratory; but Hippolytus characteristically mixes these clichés with sketches of himself and his friends based on the same exclusive view of his relations with the world”. S. Mills: *Theseus, Tragedy and the Athenian Empire*. Oxford 1997, s. 216. Hippolitos prezentuje stanowisko zbliżone do Sokratejskiego: bronić go może tylko własna cnota, publiczne mowy wszak, mówi Hippolytos, nie zmierzają do prawdy i nie opierają się na mądrości, odwołują się bowiem do, ewidentnie przez Hippolita przeciwstawionego mądrym, tłumowi.



Cytat ten przywodzi na myśl fragment mowy Kalliklesa z Platońskiego *Gorgiasza*, kiedy to Kallikles (*resp.* Zethos) zwraca się do Sokratesa (*resp.* Amfiona) następującymi słowy: „Bo, jak w tej chwili powiedziałem, taki człowiek, choćby to nawet była natura bardzo dzielna, nigdy nie zostanie człowiekiem, jak mężczyzna być powinien, będzie unikał środka miasta i publicznych placów, na których, jak powiedział poeta, obywatel się blaskiem okrywa, ale gdzieś w kącie się będzie krył całe życie i szeptał w towarzystwie trzech czy czterech młodzików, a nigdy z jego ust nie wyjdzie żadne słowo wolne, ani wielkie, ani męskie”<sup>28</sup>.

Wypowiedź Kalliklesa rzeczywiście brzmi jak antytetyczna parafraza słów Hippolytosa. W świetle Platońskiego *Gorgiasza* Hippolytos zbliża się do Amfiona. Jest jak Amfion (i zarazem Orfeusz) zwolennikiem *vitae contemplativae*. Czy jednak reprezentowany przez Orfeusza, Amfiona i Hippolytosa paradygmat ludzkiego życia można określić mianem *vitae contemplativae*? Jeśli przyjąć, iż skoro *vita contemplativa* jest przeciwstawione *vitam activam*, to musi to oznaczać, że jest tożsame z *vitam passivam*. A skoro tak, to faktycznie należy zgodzić się z opinią, iż w odniesieniu do Amfiona (i zdaje się, również do Orfeusza, a także Hippolytosa) jest to „błędna antyteza”<sup>29</sup>. Przyjrzyjmy się bliżej głównym tezom paradygmatu, jaki reprezentuje Amfion, Orfeusz i Hippolytos.

Za główną tezę życiowego ideału, jaki reprezentują wspomniani bohaterowie, może posłużyć myśl wypowiedziana przez Amfiona, że „majątek gorszy od szczęścia”<sup>30</sup>. Konieczną jest zatem rekonstrukcja rozumienia szczęścia.

<sup>28</sup> ὁ γὰρ νυνδὴ ἔλεγον, ὑπάρχει τοῦτι τῷ ἀνθρώπῳ, κἂν πάνυ εὐφυῆς ᾖ, ἀνάνδρῳ γενέσθαι φεύγοντι τὰ μέσα τῆς πόλεως καὶ τὰς ἀγοράς, ἐν αἷς ἔφη ὁ ποιητής τοὺς ἄνδρας ἀριπρεπεῖς γίγνεσθαι, καταδεδοκότες δὲ τὸν λοιπὸν βίον βιώνειν μετὰ μειρακίων ἐν γωνίᾳ τριῶν ἢ τεττάρων ψιθυρίζοντα, ἐλεύθερον δὲ καὶ μέγα καὶ ἱκανὸν μηδέποτε φθέγγεσθαι. Platon: *Gorgiasz*, 485d 3—e 2. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi*. T. 1. Kęty 1999, s. 397.

Odnośnie do związków między Platońskim *Gorgiaszem* a Eurypidesową *Antiope* zob. A.W. Nightingale: *Plato's „Gorgias” and Euripides’ „Antiope”: A Study in Generic Transformation*. „Classical Antiquity” 1992, vol. 11, no. 1.

<sup>29</sup> „Following Plato’s Callicles, scholars have usually described the twins’ contrasting ideals as the *vita activa* and the *vita contemplativa*. This paper will show that this is the wrong antithesis: both lives are rather versions of selfish isolation. [...] Amphion is devoted to »fine things«: music, wine, pleasure, whatever money can buy. He considers it foolish to be (overly) active (*polla prassein*) when one can live pleasurably as a quietist (*apragmon*). But unlike his brother, he unambiguously aspires to advise the city in its affairs, including war. He regards athletes as bad citizens in hard times. While he wants to advise the city, he abhors factional strife. It is plainly impossible to accommodate Amphion to the active — contemplative antithesis”. J. Gibert: *Apragmosyne in Euripides’ „Antiope”*. Abstrakt przygotowany na Annual Meeting of American Philological Association, San Diego 2001, [www.apaclassics.org/AnnualMeeting/01mtg/abstracts/Gibert.html](http://www.apaclassics.org/AnnualMeeting/01mtg/abstracts/Gibert.html).

<sup>30</sup> κρείσσον ὄλβου κτῆμα. Eurypides, fr. 191, l. 1. In: *Fragmenta Antiope* 11, l. 1. Ed. G. Murray. Oxford 1902. Tłumaczenie tego fragmentu nasuwa sporo trudności i wątpliwości. Może on bowiem być przetłumaczony, ze względu na brak jednoznacznego kontekstu, na wiele sposobów. Wskażmy kilka z owych

Jak już wspomniano, podobnie jak w antropologii Homerowej, u podstaw orfickiej koncepcji człowieka leży założenie o nieszczęsnym położeniu ludzkiego gatunku:

Takie śmiertelnych cierpień pełne życie:  
ani pomyślne zawsze, ani niepomyślne,  
jest szczęśliwy, a raz nieszczęśliwy.  
Co w istocie w szczęściu niejasnym jest  
nie żyć jak przyjemnie i nie martwić się?<sup>31</sup>

Zacytowany fragment mógłby sugerować, że mamy tu do czynienia z koncepcją hedonistyczną. Z jednej strony pasowałby do tego Dionizos — bóg wina mógłby tu symbolizować beczynne życie spędzane na zabawach. Coś takiego sugeruje zresztą, w odniesieniu do orfizmu, w swym *Państwie* Platon, pisząc: „Muzajos znowu i jego syn [tj. Orfeusz — P.Ś.] bardziej zabawne dobra zsyłają z ręki bogów na ludzi sprawiedliwych. Do Hadesu ich wiedą w myśli i tam ich kładą. Urządzają wielkie przyjęcie dla pobożnych i ci tam w pieśni mają wieńce na głowach i nic, tylko piją już cały czas. Uważali, widać, że najpiękniejsza

możliwości translacyjnych. Przede wszystkim więc najbardziej narzucająca się: „majątek lepszy (ważniejszy, mocniejszy) od szczęścia”. Inne możliwe tłumaczenie to „majątek ponad szczęściem”, ale również w odcieniu „majątek zbyt trudny dla szczęścia” (co rozumieć można następująco: trudno zarazem być majątnym i szczęśliwym, wielki majątek w osiągnięciu szczęścia przeszkadza). Korespondują z tą ostatnią następujące wersje: „majątek nie przykładający wagi do szczęścia”, czy też „majątek wykraczający poza szczęście” (analogicznie do formuły: *κρείσσον τοῦ δικαίου* — „wyłamujący się spod praw”). Autor wybrał taką wersję tłumaczenia („majątek gorszy od szczęścia”), przyjmując, że wypowiadający te słowa Amfion wyraża nimi własną opinię dotyczącą relacji między szczęściem a majątkiem. Możliwe jednak, iż zachowany fragment nie zawiera prezentacji poglądów samego Amfiona, lecz np. jest przytoczeniem opinii Zethosa. Po pierwsze jednak, prostszym jest przyjęcie słów Amfiona za jego własną opinię, a po drugie, słowa te stanowią doskonałe, syntetyczne podsumowanie jego koncepcji życia, dlatego też autor przyjął taką interpretację tego fragmentu, mając wszak świadomość, że interpretacja ta jest nieco arbitralna.

<sup>31</sup> *ταῖόςθδε θνητῶν τῶν ταλαιπώρων βίος·  
οὔτ' εὐτυχεῖ τὸ πάμπαν οὔτε δυστυχεῖ,  
εὐδαιμονεῖ τε καὶ θῖς οὐκ εὐδαιμονεῖ.  
τί θῆτ' ἐν ὀλβίῳ μὴ σαφεῖ βεβηκότες  
οὐ ζῶμεν ὥς ἥδιστα μὴ λυπούμενοι;*

Ibidem, fr. 196, 1—5; *Fragmenta Antipodes...*, 14, 1—5.

Zbliżoną tezę znajdujemy w *IJonie*:  
*ὁ μεταβαλοῦσα μύριους ἤδη βροτῶν  
καὶ δυστυχεῖσαι καὶ θῖς αὖ πράξειαι καλῶς,  
[...]*

Ty, co tysiące ludzkich losów zmieniasz,  
Raz każesz cierpieć, a raz być szczęśliwym.  
[...]

Eurypides: *IJon*, 1512—1513. W: Idem: *Tragedie...*, T. 1, s. 440.

zapłata za dzielność — to pijaństwo na wieki wieków”<sup>32</sup>. Tezę tę zdają się również potwierdzać kolejne słowa Amfiona:

Kto wiele czyni, gdy czynić nie musi,  
Głupi, bo mógłby słodko żyć beczynnie<sup>33</sup>.

Dosłowne odczytanie tego fragmentu może być jednak mylące. Jak zrozumieć użyte tu przez Amfiona pojęcie ἀπραγμοσύνη? Z całą pewnością nie w sensie absolutnym, tzn. nie tak, jakoby wedle Amfiona wszelka aktywność wykraczająca poza to, co konieczne do przeżycia, była głupia<sup>34</sup>. Takiej interpretacji przeczą dalsze słowa syna Antiope:

Gdy się ktoś cieszy i szczęściem, i mieniem,  
A nic pięknego w domu swym nie tworzy (θηράσεται — „dąży”, „usiłuje zrobić”),  
Nigdy takiego nie nazwę szczęśliwym,  
Lecz tylko szczęsnym stróżem swego mienia<sup>35</sup>.

Jeśli uwzględnić kontekst tej wypowiedzi Amfiona, czyli zarzut jego brata Zethosa, iż „w muzyce tylko szuka przyjemności”<sup>36</sup>, to oczywistym okaże się, że właśnie muzyka jest tym czymś pięknym, do czego realizacji dążyć ma ten, kto chce być szczęśliwym. Muzyka natomiast nie przedstawiała dla orfizmu, jak wspomniano, tylko wartości estetycznej, lecz także wartość poznawczą. Jej uprawianie jest zatem rzeczywiście swoistą kontemplacją, ale owa kontemplacja to nie jedynie wartość sama w sobie. Mądrość jest bowiem ważniejsza od prezentowanego przez Zethosa praktycyzmu i cielesnej dzielności:

<sup>32</sup> Μουσαῖος δὲ τούτων νεανικώτερα τὰγαθὰ καὶ ὁ ὑδὲς αὐτοῦ παρὰ θεῶν διδῶσιν τοῖς δικαίοις· εἰς “Αἶδον γὰρ ἀγαγόντες τῇ λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὁσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσιν τὸν ἅπαντα χρόνον ἥδη διάγειν μεθύνοντας, ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον. Platon: *Państwo*, 363c 3—d 2. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999, s. 55.

<sup>33</sup> ὅστις δὲ πράσσει πολλὰ μὴ πράσσειν παρὸν, μῶρος, παρὸν ζῆν ἡδέως ἀπράγμονα.  
Eurypides: fr. 193, 1—2; Idem: *Fragmenta Antiope*..., 15, 1—2. Tłum. J. Łanowski. W: Eurypides: *Tragedie*..., T. 3, s. 651.

<sup>34</sup> Por. A.W. Nightingale: *Plato's „Gorgias” and Euripides’ „Antiope”*..., s. 126, przypis 14.

<sup>35</sup> εἰ δ’ εὐτυχῶν τις καὶ βίον κεκτημένος  
μηδὲν δόμοισι τῶν καλῶν θηράσεται,  
ἐγὼ μὲν αὐτὸν οὐποτ’ ὄλβιον καλῶ,  
φύλακα δὲ μᾶλλον χρημάτων εὐδαίμονα.  
Eurypides: fr. 198, 1—4; Idem: *Fragmenta Antiope*..., 16, 1—4, s. 651.

<sup>36</sup> μολπαῖσι δ’ ἥσθεις τοῦτ’ ἀεὶ θηρεύεται,  
Eurypides: fr. 187, 3; Eurypides: *Fragmenta Antiope*..., 8, 3, s. 650.

To zaś, że słabym i zniewieściałym moje ciało,  
złe zarzuty: jeśli bowiem dobry rozum mam,  
silniejsze to jest od ramion mocarza<sup>37</sup>.

To dosłowne wręcz przeciwstawienie rozumu i ciała jest niewątpliwie bardzo orfickie. Wyższość dzielności rozumowej nad dzielnością cielesną nie oznacza jednak rezygnacji z tego, co stanowiło zwieńczenie Homerowskiego szczęścia: udziału we władzy. Wprost przeciwnie, to właśnie rozumność daje prawdziwe uprawnomożnienie rządzącemu:

Myśl bowiem ludzka dobrze rządzi państwami,  
dobrze i domami, znowu na wojnę skłania bardzo:  
rozsądna bowiem jedna uchwała wiele gorszych  
przewyższa, wraz z tłumem zaś niewiedza największym złem<sup>38</sup>.

Ideał, jaki reprezentuje Zethos, jest dla Amfiona ideałem tłumy. To ideał tych,

którym żywot na pasieniu ciała  
Mija, gdy skończy się ta ich zamożność —

<sup>37</sup> τὸ δ' ἀσθενές μου καὶ τὸ θῆλυ σίματος  
κακῶς ἐμέμφθης· εἰ γὰρ εὖ φρονεῖν ἔχω,  
κρείσσον τόδ' ἐστὶ καρτεροῦ βραχίωνος.

Ibidem, fr. 199, 1—3; Eurypides: *Fragmenta Antiopes...*, 18, 1—3.

<sup>38</sup> γυνίμαις γὰρ ἀνδρὸς εὖ μὲν οἰκοῦνται πόλεις,  
εὖ δ' οἶκος, εἰς τ' αὖ πόλεμον ἰσχύει μέγα·  
σοφὸν γὰρ ἔν βούλευμα τὰς πολλὰς χέρας  
νικᾷ, σὺν ὄχλῳ δ' ἀμαθία πλεῖστον κακόν.

Ibidem, fr. 200, 1—4; Eurypides: *Fragmenta Antiopes...*, 19, 1—4.

Fragment ten (wersy 1—2) pojawia się u Diogenesa Laertiosa, jednak nie w brzmieniu wcześniej przytoczonym, lecz jak następuje:

πρὸς τὸν ἐπιδεικνύντα αὐτῇ μουσικὴν ἔφη·  
γυνίμαις γὰρ ἀνδρῶν εὖ μὲν οἰκοῦνται πόλεις,  
εὖ δ' οἶκος, οὐ ψαλμοῖσι καὶ τερετίσμασιν.

Do kogoś, kto się przed nim [Diogenesem z Synopy — P.Ś.] popisowywał jako muzyk powiedział:

Dzięki myśli ludzkiej dobrze rządzone są państwa  
Oraz domy, nie zaś dzięki lirom lub harfom.

Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Warszawa 2004, VI, 104, 4—7, s. 365—366. Dwa ostatnie wersy (czyli VI, 104, 6—7) są rzeczywiście bardzo zbliżone do wersów 1—2 z 200. fragmentu Eurypidesa (w polskie wydanie *Żywotów...* wdarł się błąd i cytowany fragment Eurypidesa oznaczony został numerem 205). Jednak użyte przez Diogenesa z Synopy sformułowanie οὐ ψαλμοῖσι καὶ τερετίσμασιν nie tylko różni się od εἰς τ' αὖ πόλεμον ἰσχύει μέγα, lecz uwzględniając, iż ma to być wypowiedź Amfiona, brzmi wręcz nieprawdopodobnie. Jest to zatem najprawdopodobniej cynicka parafraza cytatu z *Antiope*.

Obywatele źli, bo kto się oddał  
W służbę brzuchowi, ten już w niej zostanie<sup>39</sup>.

Trudno przy tak niewielkich fragmentach pozostałych z Eurypidesowej tragedii o jednoznaczną wykładnię stanowiska Amfiona. Przyjąć jednak można następujący tok rozumowania: jeśli uznać, że Zethos uosabia paradygmat home-rycki, to jedną z fundamentalnych tez tegoż paradygmatu będzie konieczność dążenia przez człowieka do czci, sławy, władzy. Według Amfiona paradygmat ten jednak nie stanowi podstawy trwałej koncepcji państwa. Jest to bowiem koncepcja opierająca się nie na mądrości, lecz na opinii mas. Zbudowane na niej państwa są niezwykle kruche. Podkreśla to fakt, że mury Teb (a nie trzeba do- wodzić, jak wielkie znaczenie dla ówczesnych państw-miast miały mury obrone- ne) zbudowane zostały dzięki sztuce muzycznej Amfiona, a nie sile Zethosa. Zwraca na to uwagę między innymi Krokiewicz, gdy pisze, iż Amfion stanowił „ofiara szyderstw silnego brata Zetosa, który się jednak z czasem przekonał, że moc cielesna nie jest najwyższa, lecz że muzyka posiada moc od niej większą, bo nie mógł poruszyć ogromnych kamieni, z jakich Amfion zbudował dzięki swej pieśni mury ojczyzniego miasta”<sup>40</sup>. To jedynie mądrość, której przejaw stanowi muzyka, jest w stanie stworzyć prawdziwe, trwałe fundamenty państwa. W tym miejscu rodzi się pytanie: czym jest ta mądrość, co stanowi jej przed- miot? Cenną wskazówkę znajdujemy w Platońskich *Prawach*, gdy autor przyta- cza orficki, jak zaświadcza scholiasta<sup>41</sup>, mit: „Mężowie — powiedzmy więc do

<sup>39</sup> καὶ μὴν ὅσοι μὲν σαρκὸς εἰς εὐεξίαν  
ἀσχοῦσι βίον, ἣν σφαλῶσι χρημάτων,  
κακοὶ πολῖται· δεῖ γὰρ ἄνδρ' εἰθισμένον  
ἀκόλαστον ἥθος γαστρὸς ἐν ταῦτοις μένειν.

Eurypides: fr. 201, 1—4; Idem: *Fragmenta Antiopes...*, 20, 1—4, s. 651.

<sup>40</sup> A. Krokiewicz: *Studia orfickie...*, s. 24.

<sup>41</sup> θεὸν μὲν τὸν δημιουργὸν σαφῶς, παλαιὸν δὲ λόγον λέγει τὸν Ὀρφικόν, ὅς ἐστιν οὗτος·  
Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται·  
Ζεὺς πύθμην γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστεροέντος.

Boga stwórcę jasno opisuje prastare orędzie orfickie, jako takiego:

Zeus początkiem, Zeus środkiem, od Zeusa zaś wszystko pochodzi:

Zeus fundamentem ziemi i nieba gwiazdzistego.

*Scholia in Platonem. (Scholia vetera)*, 715e 2—5. Ed. W.C. Greene. Haverford 1938.

Obszerniejsza wersja tego „orędzia orfickiego” znajduje się w Arystotelesowskim dziele *O świecie*:

Διὸ καὶ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς οὐ κακὸς λέγεται  
ἢ Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀρχικέραυνος·  
Ζεὺς κεφαλὴ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται·  
Ζεὺς πύθμην γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστεροέντος·  
Ζεὺς ἀρσὴν γένετο, Ζεὺς ἀμβροτος ἐπλετο νύμφη·  
Ζεὺς πνοὴ πάντων, Ζεὺς ἀκαμάτου πυρὸς ὁρμή·  
Ζεὺς πόντου ῥίζα, Ζεὺς ἥλιος ἠδὲ σελήνη·  
Ζεὺς βασιλεὺς, Ζεὺς ἀρχὸς πάντων ἀρχικέραυνος·  
πάντας γὰρ κρίψας αὐθις φάος ἐς πολυγηθὲς  
ἐκ καθαρῆς κραδίης ἀνενέγκατο, μέρμερα ῥέζων. ἢ

nich — bóg, który, jak głosi prastare orędzie, początek, koniec i środek dziejczy wszelkiego istnienia, prostą zmierza drogą w swym zgodnym z przyrodzonym porządkiem rzeczy wieczystym obrocie. Towarzyszy mu zawsze Sprawiedliwość, gardzicieli prawa bożego mścicielka. Trzyma się jej ten, kto chce wieść szczęśny żywot, i podąża w jej ślady, maluczki i skromny. Ten zaś, kto wynosi się chępliwie i dumny ze swego bogactwa, zaszczytów czy piękności cielesnej, młodzieńczą butą czy głupotą pali się w duszy i pycha się wydyma, że to niby zwierchnika nie potrzebuje ani przewodnika, lecz sam zdolny jest przewodzić innym, odrzucony zostaje przez boga i pozostawiony samemu sobie. Zostawszy zaś sam, podobnych do siebie dobiera sobie towarzyszy, rzuca się i miota, i zamieszanie nieci dokoła. Uważany jest przez wielu za niezwykłego człowieka, w niedługim czasie przychodzi mu jednak zapłacić Sprawiedliwości zasłużoną karę i wtedy na swój dom i państwo ściaga ostateczną zagładę<sup>742</sup>. Komentując przytoczony fragment, wspomniany scholiasta pisze: „[...] i początek tak jako sprawcza przyczyna, koniec zaś jako cel najwyższy, środek zaś jako z jednakowego cały obecny, nawet wszelkie różnice w nim uczestniczą. Prostą drogą zaś znaczy wedle sprawiedliwości i wartości, i nie zbaczając, i jak gdyby jedną miarą. Zaś wieczysty obrót [znaczy] wieczność, jako zawsze ten sam i wedle siebie. Ruch kulisty takim bowiem jest we wrażeniach zmysłowych”<sup>743</sup>.

Stąd też w hymnach orfickich nie bez powodu znajdują się słowa:

Zeus stał się pierwszy, Zeus Gromowładny ostatnim;  
Zeus głową, Zeus środkiem, przezeń wszystko ustanowione;  
Zeus fundamentem ziemi i gwiazdzistego nieba;  
Zeus mężem, nieśmiertelną kobietą jest Zeus;  
Zeus wszystkiego oddechem, nieugaszonego ognia potęgą;  
Zeus mórz fundamentem, słońcem i księżycem Zeus;  
Zeus królem, Panem wszystkiego Zeus gromowładny.  
Ukrywszy wszystkie rzeczy, znowu na światło szczęśliwe  
Z serca czystego wydaje, dokonywając dziwów.

Arystoteles: *O świecie*, 401a 27—401b 7. Tłum. A. Paciorek. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 2. Warszawa 1990, s. 598—599.

<sup>42</sup> ἢ Ἀνδρεῶν τοίνυν φῶμεν πρὸς αὐτοὺς, ὅ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθεία περαίνει κατὰ φύσιν μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθεία περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος· τῇ δὲ αἰεὶ συνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θεοῦ νόμου τιμωρός, ἥς ὁ μὲν εὐδαιμονήσῃν μέλλων ἐχόμενος συνέπεται ταπεινός καὶ κεκοσμημένος, ὁ δὲ τις ἐξαρθεὶς ὑπὸ μεγαλαυχίας, ἥ χρημασιν ἐπαιρόμενος ἢ τιμαῖς, ἥ καὶ σώματος εὐμορφία ἅμα νεότητι καὶ ἀνοίᾳ φλέγεται τὴν ψυχὴν μεθ' ὕβρεως, ὡς οὔτε ἀρχόντος οὔτε τινὸς ἡγεμόνος θεόμενος, ἀλλὰ καὶ ἄλλοις ἰκανὸς ὣν ἡγήσθαι, καταλείπεται ἔρμος θεοῦ, καταλειφθεὶς δὲ καὶ ἔτι ἄλλους τοιοῦτους προσλαβὼν σκιρτᾷ ταραττων πάντα ἅμα, καὶ πολλοὺς τισιν ἔδοξεν εἶναι τις, μετὰ δὲ χρόνον οὐ πολὺν ὑποσχὼν τιμωρίαν οὐ μεμπτὴν τῇ δίκῃ ἑαυτὸν τε καὶ οἶκον καὶ πόλιν ἄρδην ἀνάστατον ἐποίησεν. Platon: *Prawa*, 715e 7—716b 5. Tłum. M. Ma y k o w s k a. Warszawa 1960, s. 158—159.

<sup>43</sup> καὶ ἀρχὴ μὲν οὗτος ὡς ποιητικὸν αἴτιον, τελευτὴ δὲ ὡς τελικόν, μέσα δὲ ὡς ἐξ ἴσου πᾶσι παρίν, καὶ πάντα διαφόρων αὐτοῦ μετέχῃ. εὐθεία δὲ τὸ κατὰ δίκην σημαίνει καὶ ἀξίαν, καὶ ἀπαρεγκλίτως, καὶ οἰοῦναι κανόνι ἐνί. τὸ δὲ περιπορευόμενος τὸ αἰωνίως, τὸ αἰεὶ ὡς αὐτως καὶ κατὰ τὰ αὐτὰ· ἡ γὰρ περιφορὰ τοῦτο ἔχει ὡς ἐν αἰσθητοῖς. Scholia in Platonem. (Scholia vetera)...., 715e 6—10.

Podstawowym przedmiotem mądrości, uprawniającej do sprawowania władzy, jest więc sprawiedliwość. Sprawiedliwość, mająca kosmologiczny rodowód, staje się miarą ludzkich czynów. Cóż znaczy jednak w koncepcjach orfickich sprawiedliwość? Konieczną okazuje się dokładniejsza analiza tej kwestii. Podkreślić należy przede wszystkim, że postępowanie ludzi w zgodzie z nią stanowi warunek osiągnięcia szczęścia. Najbardziej znamiennej ilustracją tej tezy jest orficki mit o losach duszy po śmierci<sup>44</sup>. Jak stwierdza w *II Odzie olimpijskiej* Pindar,

Że dusze zmarłych, gdy tylko z tego świata odejdą,  
za brak panowania nad sobą zaraz ponoszą karę;  
A występki popełnione pod tym Zeusa władztwem  
Sądzi się w podziemiu wyrokiem  
Wydawanym z nieubłaganą koniecznością.  
Dobrzy zaś — w krainie równych dni i nocy  
Zawsze mają słońce i życie otrzymują bez trudów:  
Nie niepokoją siłą swej ręki ni ziemi, ni morza  
dla czczego pożywienia,  
Lecz wespół z drogimi bogom herosami,  
Którzy w spełnianiu powinności znajdowali radość,  
Pędzą wolne od łez bytowanie,  
gdy tamci znoszą udręczenia,  
Na które niepodobna patrzeć.  
A wszyscy, którzy w trzykrotnym pobycie  
Na jednym świecie i drugim  
Potrafili zachować swą duszę  
zupełnie wolną od nieprawości,  
Dochodzą drogą Zeusową do pałacu Kronosa.  
Tam wyspę szczęśliwych oceaniczne owiewają zefiry,  
Tam kwiaty złotem płoną na pięknych łądych,  
Jedne na ziemi, drugie karmi woda,  
A ich girlandami zdobią ramiona, wieńczą głowy —  
Podług Radamantysa wyroków sprawiedliwych.  
Jego to wielki ojciec bogów, małżonek Rei,

<sup>44</sup> Mit o sędzię dusz po śmierci przytacza między innymi Pindar (*Oda olimpijska* II, 56—77), Platon (*Gorgiasz*, 523a 1—526e 1, *Fedon*, 107c 1—114c 8), Porfiriusz (*O życiu Plotyna oraz o układzie jego ksiąg*, 22, 52—54). Niektórzy autorzy przypisują mu pitagorejskie pochodzenie (zob. np. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Tłum. J. Lang. Warszawa—Poznań 1999, s. 237—238), lecz nie ulega wątpliwości, że jak stwierdza A. Krokiewicz w odniesieniu do zamieszczonego w dziele Porfiriusza *O życiu Plotyna* hymnu na cześć Plotyna, motywami orfickimi są między innymi „Mynos, Radamantys i Ajakos”. A. Krokiewicz: *Studia orfickie...*, s. 64. O związku opisu sądu w ujęciu Pindara i koncepcji orfickich mówi także M.P. Nilsson: *A History of Greek Religion*. Transl. F.J. Fielden. Oxford 1925, s. 221—222.

Na tron wyniesionej ze wszystkich najwyższy,  
trzyma u swego boku, gotowego do usług<sup>45</sup>.

Opisana przez Pindara koncepcja sprawiedliwości ma z jednej strony wiele elementów wspólnych z innymi, nieorfickimi greckimi koncepcjami sprawiedliwości, z drugiej zaś wnosi idee nowe. Elementem wspólnym jest przede wszystkim związek sprawiedliwości z wyrokiem i koniecznością. Przytoczmy gwoli porównania fragmenty z dzieł Anaksymandra i Solona.

We fragmencie B1, będącym jedynym zachowanym cytatem z Anaksymandra, czytamy: „A z czego powstają istniejące rzeczy, w to niszczeją, »zgodnie z koniecznością; płacą bowiem sobie nawzajem karę i pokutę za niesprawiedliwość, zgodnie z postanowieniem Czasu« (*κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*), jak mówi w tych raczej poetyckich słowach”<sup>46</sup>. Fragment ten koresponduje z kolei z poli-

<sup>45</sup> ὅτι θανόντων μὲν ἐν-  
θάδ' αὐτίκ' ἀπάλαμνοι φρένες  
ποιναὺς ἔτεισαν - τὰ δ' ἐν τῇδε Διὸς ἀρχῇ  
ἀλιτρά κατὰ γὰρ δικάζει τις ἐχθρῇ  
λόγον φράσαις ἀνάγκη·  
Δ' ἴσαις δὲ νύκτεσσιν αἰεὶ,  
ἴσαις δ' ἡμέραις ἄλιον ἔχοντες, ἀπονέστερον  
ἑσλοὶ δέκονται βίοντον, οὐ χθόνα τα-  
ράσσοντες ἐν χερσὶ ἀκμῇ  
οὐδὲ πόντιον ὕδωρ  
κεῖν' ἀνὰ παρὰ δαίταν, ἀλλὰ παρὰ μὲν τιμίῳις  
θεῶν οἵτινες ἔχαιρον εὐροκίαις  
ἄδακρυν νέμονται  
αἰῶνα, τοὶ δ' ἀπροσόρατον ὀκχέοντι πόνον.  
ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἐστρίς  
ἐκατέρωθι μέιναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν  
ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρό-  
νου τύρσιν· ἐνθα μακάρων  
νᾶσον ἠκεανίδες  
αὔραι περιπνέουσιν· ἄνθεμα δὲ χρυσοῦ φλέγει,  
τὰ μὲν χερσὶθεν ἀπ' ἀγλαῶν δενδρέων,  
ὑδωρ δ' ἄλλα φέρβει,  
ὄρμοισι τῶν χέρας ἀναπλέκοντι καὶ στεφάνους  
βουλαῖς ἐν ὀρθαῖσι Παδαμάνθυος,  
ὃν πατὴρ ἔχει μέγας ἐτοῖμον αὐτῇ πάρεδρον,  
πόσις ὁ πάντων Ῥέας  
ὑπέρτατον ἐχοίσας θρόνον.

Pindar: *Oda olimpijska druga. Na zwycięstwo Terona z Agrygentu na wyścigach kwadryg*, 57—77. Tłum. M. Brożek. W: Pindar: *Ody zwycięskie. Olimpijskie, pytyjskie, nemejskie, istmijskie*. Tłum. M. Brożek. Kraków 1987, s. 94.

<sup>46</sup> ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῖν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων. *Simplicii in Aristotelis physicomum libros commentaria*. 24, 18—21. Ed. H. Diels. Berlin 1882—1895. Tłum. J. Lang. W: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsofokrateska...*, s. 125. Pozostałe dwa świadectwa — Hipolita i Pseudo-Plutarcha, uwzględ-



tycznymi koncepcjami Solona. Jak stwierdza Werner Jaeger, „Anaksymander wyobraża sobie konkretnie, że »rzeczy« toczą ze sobą spór, zupełnie jak ludzie przed sądem. Widzimy przed sobą jońską *polis*: oto rynek, na którym wymierza się sprawiedliwość, oto sędzia, który zasiada w trybunale i ustala (*tattei*) grzywnę. Ma on na imię Czas. Znamy go już z poglądów politycznych Solona: jego władzy nic się nie wymknie”<sup>47</sup>. Przyjrzyjmy się nieco tezom Solona dotyczącym problematyki sprawiedliwości.

Głównym punktem odniesienia refleksji Solona jest ateńska *polis*<sup>48</sup>. Ona to stanowi niejako odpowiednik Anaksymandrowskiego kosmosu. Na mocy wyroku Zeusa ateńska *polis* „nigdy nie zginie”, jednakże największe niebezpieczeństwo grozi miastu ze strony jego mieszkańców:

Własnym atoli szaleństwem to miasto zniszczyć wspaniałe  
pragną jego mieszkańcy, własnym zyskom powolni.  
Myśl i ludu, i wodzów bezbożna; z powodu zaś wielkiej  
pychy niechybnie im przyjdzie liczne wycierpieć nieszczęścia,  
zgółta bowiem nie wiedzą, jak strzec się, by w przesyty nie popaść,  
ani jak radość obecną uczcić biesiadą w spokoju.

-----  
lecz w bogactwie wzrastają czynom bezbożnym powolni.

-----  
ani majątków świątynnych, ani publicznych nie szczędząc,  
każdy skądinąd kradzieżą przywłaszczyc sobie coś pragnie<sup>49</sup>.

niają czynnik Czasu, lecz będąc mniej wiernym przekazem Teofrasta, nie łączą Czasu z zagadnieniem sprawiedliwości.

<sup>47</sup> W. Jaeger: *Paidea. Formowanie człowieka greckiego*. Tłum. M. Plezia i H. Bednarek. Warszawa 2001, s. 238.

<sup>48</sup> Jak stwierdza Stanisław Stabryła, „Do najwybitniejszych przedstawicieli elegii greckiej zalicza się Solon, ateńskiego męża stanu, myśliciela i poetę, którego twórczość związana była z jego działalnością publiczną i walką polityczną”. S. Stabryła: *Historia literatury starożytnej Grecji i Rzymu. Zarys*. Wrocław 2002, s. 46.

<sup>49</sup> αὐτοὶ δὲ φθείρειν μεγάλην πόλιν ἀφραδίησιν  
ἄστοι βούλονται χρήμασι πειθόμενοι,  
δήμου θ' ἡγεμόνων ἀδίκος νόος, οἷσιν ἐπὶ τοῖμον  
ἕβριος ἐκ μεγάλης ἄλγεα πολλὰ παθεῖν·  
οὐ γὰρ ἐπίστανται κατέχειν κόρον οὐδὲ παρούσας  
εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίῃ  
πλουτέουσιν δ' ἀδίκους ἔργμασι πειθόμενοι  
οὐθ' ἱερῶν κτεάνων οὔτε τι δημοσίων  
φειδόμενοι κλέπτουσιν ἀφαρπαγῇ ἄλλοθεν ἄλλος,

Solon: *Fragmenty*, fr. 4, 5—13. (E. Diehl: *Anthologia lyrica Graeca*. Fasc. 1. Leipzig 1949).  
Tłum. W. Appel. W: *Liryka starożytnej Grecji*. Oprac. J. Danielewicz. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1984, s. 304.

Nieograniczona chęć posiadania, którą powodują się mieszkańcy Aten, prowadzi w sposób nieunikniony do nieszczęścia największego dla miasta i jego mieszkańców — do wojny domowej:

Oto już nieunikniona niedola ku miastu się zbliża,  
zmierza krokiem pośpiesznym czas nieszczęsnej niewoli,  
który wojnę domową i waśń drzeмиącą obudzi —  
ona dla wielu wyznaczy kres uroczej młodości<sup>50</sup>.

„Nieunikniona niedola” (τὸ ἔλκος ἄφυκτον) jest spowodowaną Bezprawiem (ἡ Δυσνομία)<sup>51</sup> karą, wymierzoną przez Dike:

[...] nawet czcigodne zasady Dike ich wstrzymać nie mogą,  
która, acz milczy, i przeszłość pamięta, i zna teraźniejszość,  
kiedy zaś pora nadejdzie, karę za wszystko wymierzy<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> τοῦτ' ἤδη πάσῃ πόλει ἔρχεται ἔλκος ἄφυκτον,  
ἐς δὲ κακὴν ταχέως ἦλθε δουλοσύνην,  
ἣ στάσιν ἔμφυλον πόλεμόν θ' εὖδοντ' ἐπεγείρει,  
ὅς πολλῶν ἐρατὴν ὤλεσεν ἡλικίην

Ibidem, 17—19, s. 305.

<sup>51</sup> Serce mi każe o tym pouczyć Aten mieszkańców,  
jako że miastu najwięcej nieszczęść Bezprawie przynosi.

ταῦτα διδάξαι θυμὸς Ἀθηναίους με κελεύει,  
ὥς κακὰ πλείστα πόλει Δυσνομίη παρέχει

Ibidem, 30—31, s. 305.

<sup>52</sup> οὐδὲ φυλάσσονται σεμνὰ Δίκης θέμεθλα,  
ἣ σιγῶσα σύνοιδε τὰ γιγνόμενα πρό τ' ἔοντα,  
τῷ δὲ χρόνῳ πάντως ἦλθ' ἀποτεισμένη

Ibidem, 14—16, s. 304—305. W innym miejscu Solon stwierdza:

Rad bym majątek posiadać, atoli niesłusznie go zdobyć  
nie chcę, za wszystko wszak później każe nam Dike zapłacić.

χρήματα δ' ἡμέρω μὲν ἔχειν, ἀδίκως δὲ πεπᾶσθαι  
οὐκ ἐθέλω· πάντως ὕστερον ἦλθε δίκη.

Ibidem, fr. 13, 7—8, s. 300.

Koresponduje z tym fr. 33:

Niezbyt mądrym się okazał Solon ani zbyt rozsądnym,  
bowiem wcale nie skorzystał, kiedy bóg mu szczęście dawał.  
Chociaż wielką sieć zarzucił i go połów aż zadziwił,  
nic dla siebie nie wyciągnął, wraz z rozsądkiem tracąc głowę.  
Gdybym ja był przejął władzę, wziąłbym bogactw moc niezmierną,  
choćbym tylko jednodniowym miał w Atenach być tyranem;  
później niechby darli skórę ze mnie, niechby szczelł i ród mój.

ῥοῦκ ἔφυ Σόλων βαθύφρων οὐδὲ βουλῆεις ἀνὴρ·  
ἐσθλὰ γὰρ θεοῦ διδόντος αὐτὸς οὐκ ἐδέξατο·  
περιβαλὼν δ' ἄγρην ἀγασθεὶς οὐκ ἐπέσπασεν μέγα  
δίκτυον, θυμοῦ θ' ἁμαρτηῇ καὶ φρενῶν ἀποσφαλεῖς·  
ἦθελον γὰρ κεν κρατήσας, πλοῦτον ἄφθονον λαβὼν

Jedyną możliwością uniknięcia nieszczęść, zarówno dla jednostki, jak i dla *polis*, jest postępowanie zgodne z „zasadami Dike” (τὰ Δίκης θέμεθλα). Postępowanie takie przejawia się Praworządnością (ἡ Εὐνομία), która wprowadza w *polis* **ład**, będący niejako nagrodą za prawość, nadaje **kres** wszelkiej nieprawości i niezgodzie:

gdzie Praworządność natomiast, tam wszystko stosowne i słuszne;  
ona też często więzy ludziom występny nakłada,  
gładzi nierówność, pychę przyćmiewa, przesyt usuwa,  
sprawia także, że wędnie kwiat z zaślepienia wyrosły,  
prawa wykrętne prostuje, a czyny zuchwałe nad miarę  
kończy i kres też wyznacza czynom powstałym z niezgody,  
gniew, co z waśni nieszczęsnej się zrodził, uśmierza, i wszystko  
dzięki niej wśród ludzi słuszne jest i roztropne<sup>53</sup>.

Zarówno w ujęciu Solona, jak i w koncepcjach orfickich sprawiedliwość rozumiana jest jako słuszna zapłata. Uczynki ze sprawiedliwością niezgodne zostają ukarane, zgodne natomiast — nagrodzone. Jednak zagadnienie stosowania zasad sprawiedliwości w orfizmie wprowadza do myśli greckiej nową ideę. W koncepcjach Solona kara jest wprawdzie nieunikniona, lecz nie znaczy to, iż jest natychmiastowa. Nieuniknioność, konieczność kary skorelowana jest z Czasem, który „jest w każdej sytuacji indywidualnie zasądzany”<sup>54</sup>. Prowadzi to jednak do sytuacji, w której вина (zasługa) i kara (nagroda) tracą charakter indywidualny:

Krótko śmiertelnych radują zyski, co z pychy się biorą,  
Zeus wszak im wszystkim koniec wyznacza, a tak niespodzianie,  
jako wiatr ów wiosenny, który chmury rozpędza  
chyżo i morską pustynię od dna samego po fale  
wzburza, a potem na ziemię spada, bogatą w pszenicę,  
niszcząc piękne zasiewy, ku górnej się bogów siedzibie

καὶ τυραννεύσας Ἀθηναίων μοῦνον ἡμέρην μίαν,  
ἄσρκος ὑπερον δεδάρθαι κάπιτετρίφθαι γένος.

Zob. także *List Solona do Pizystrata*. W: Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy...*, I 2, 66—67, s. 44.

<sup>53</sup> Εὐνομίῃ δ' εὖκοσμος καὶ ἄρτια πάντ' ἀποφαίνει,  
καὶ θαμὰ τοῖς ἀδίκους ἀμφιτίθῃσι πέδας·  
τραχέα λειαίνει, παύει κόρον, ὕβριν ἀμαυροῖ,  
αὐαίνει δ' ἄτης ἄνθεα φύμενα,  
εὐθύνει δὲ δίκας σκολιάς, ὑπερήφανά τ' ἔργα  
πραῦνει· παύει δ' ἔργα διχροστασίης,  
παύει δ' ἀργαλέης ἔριδος χόλον, ἔστι δ' ὑπ' αὐτῆς  
πάντα κατ' ἀνθρώπους ἄρτια καὶ πινυτά.

Solon: *Fragmenty...*, fr. 4, 32—39, s. 305.

<sup>54</sup> G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 128.

wzbija, by wreszcie ponownie nieba ukazał się błękit,  
 słońca zaś moc promieniami jaśniała pięknie nad ziemią  
 żyzną — chmury jakowejs dojrzyć już wówczas nie sposób —  
 tak i Zeusa kara się spełnia: aczkolwiek nie zawsze  
 bywa on, niby śmiertelny człowiek, skory do gniewu,  
 niemniej nikt jego pomście nie ujdzie nigdy, ktokolwiek  
 w sercu swym chowa występki — koniec to wszystko objawia;  
 jeden karę ponosi natychmiast, drugi zaś później,  
 ci, co sami jej ujdą, bogów wyrokiem nie tknięci,  
 znajdą ją później; za czyny rodziców karę poniosą  
 albo dzieci niewinne, albo ród ich w przyszłości<sup>55</sup>.

Orfizm rozstrzyga tę kwestię odmiennie. Według M.P. Nilssona „Problem sprawiedliwości i zapłaty (odwetu) był szeroko dyskutowany. Orficy również wymagali sprawiedliwości; uważali się za lepszych i bardziej prawych niż inni i byli już odrzuceni i wzgardzeni przez masy. W potocznej koncepcji zapłaty tkwił problem, który dotyczył nie tylko jednostki, lecz rodziny. Spadkobierca musiał przejmować na siebie nie tylko materialne i fizyczne, lecz również moralne dziedzictwo swoich przodków. Ród niesprawiedliwości i krzywoprzysięstwa wpada w nieszczęście i jest wykorzeniony (ze społeczeństwa), natomiast prawy trwa i mu się powodzi. Mszcząca i wyrównująca [krzywdy — P.Ś.] ręka sprawiedliwości nie zawsze dopada samego przestępcy (winnego), lecz jego ród nie zdoła uciec. To rozwiązanie problemu zgodności pomiędzy moralną winą i karą mogło satysfakcjonować epokę, w której jednostka była ledwie ogniwem w rodzinnym łańcuchu, ale wszystkie mistycyzmy są indywidualistyczne. Tylko jednostka doświadcza szczęśliwości zjednoczenia z bóstwem, człowiek jest wtajemniczony i oczyszczony za siebie samego, nie za swych przodków i potomków. Mistycyzm musiał zerwać ze starą koncepcją odpowiedzialności potom-

<sup>55</sup> οὐ γὰρ δὴν θνητοῖς ὕβριος ἔργα πέλει  
 ἀλλὰ Ζεὺς πάντων ἐφορᾷ τέλος, ἐξαπίνης δὲ  
 ὥστ' ἄνεμος νεφέλας αἶψα διεσκέδασεν  
 ἡρινός, ὃς πόντου πολυκύμονος ἀτρυγέτοιο  
 πυθμένα κινήσας, γῆν κάτω πυροφόρον  
 θηϊώσας καλὰ ἔργα θεῶν ἔδος αἰπὺν ἰκάνει  
 οὐρανόν, αἰθρίην δ' αὖτις ἔθηκεν ἰδεῖν,  
 λάμπει δ' ἡελίοιο μένος κατὰ πύονα γαῖαν  
 καλόν, ἀτὰρ νεφέων οὐδ' "εν ἔτ' ἐστὶν ἰδεῖν.  
 τοιαύτη Ζηὸς πέλεται τίσις· οὐδ' ἐφ' ἐκάστωι  
 ὥσπερ θνητὸς ἀνὴρ γίγνεται ὀξύχολος,  
 αἰεὶ δ' οὐ ἐλέγηθε διαμπερές, ὅστις ἀλιτρὸν  
 θυμὸν ἔχει, πάντως δ' ἐς τέλος ἐξεφάνη·  
 ἀλλ' ὁ μὲν αὐτίκ' ἔτεισεν, ὁ δ' ὕστερον· οἱ δὲ φύγωσιν  
 αὐτοί, μηδὲ θεῶν μοῖρ' ἐπιούσα κίχηι,  
 ἥλυθε πάντως αὖτις· ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν  
 ἢ παῖδες τούτων ἢ γένος ἐξοπίσω.

S o l o n: *Fragments*..., fr. 13, 16—32, s. 300—301.

stwa za grzechy jego ojców; musiał złożyć karę tam, gdzie indywidualizm jej się domagał, w odniesieniu do tego, na kim powinna spoczywać, do samego przestępcy (winnego). Jeśli zapłata nie osiągnie go w tym życiu, uczyni to w przyszłym. A gdy spostrzeżono, jak często niesprawiedliwemu człowiekowi powodzi się w tym życiu, wymóg sprawiedliwości stał się wsparciem dla koncepcji świata podziemnego jako miejsca kary<sup>56</sup>.

Potwierdzenie tezy o związku między koncepcją nieśmiertelności duszy ze sprawiedliwością, jako z czynnikiem tę koncepcję wspierającym, znajdziemy w dwóch mitach eschatologicznych w Platonskich dialogach *Gorgiasz* i *Fedon*. W *Fedonie* Platon podkreśla, „że jeśli dusza jest nieśmiertelna, to dbać należy nie tylko o ten czas, który nazywamy życiem, ale o cały czas, i niebezpieczeństwo teraz zagraża i może się zdawać wielkie, jeżeli ktoś duszy zaniedba. Gdyby śmierć stanowiła zerwanie ze wszystkim w ogóle, byłoby to jak znalazł dla ludzi złych: pozbyć się ciała, a wraz z duszą zbyć się swoich złości. Ale teraz, skoro dusza zdaje się [...] nieśmiertelna, to chyba nie masz dla niej innej ucieczki od zła ani innego zbawienia, chyba to jedno: stać się najlepszą i najrozumniejszą. Bo ona do Hadesu pójdzie, nic innego z sobą nie biorąc oprócz kultury i tego, czym się żywiła; to jej, powiadają, najwięcej pomoże albo zaszkodzi po śmierci zaraz na początku drogi w tamte strony”<sup>57</sup>. Z kolei w *Gorgiaszu*, po opisie owe go sądu po śmierci, stwierdza ustami Sokratesa: „[...] ja, wiesz Kaliklesie, wierzę tym słowom i tego patrzę, żebym pokazał sędziemu duszę jak najzdrowszą.

<sup>56</sup> „The problem of justice and retribution was in the air. The Orphics also demanded justice; they felt themselves to be better and more righteous than others and yet they were rejected and despised by the masses. In the common conception retribution was a problem which concerned not only the individual but the family. The heir had to take over not only the material and physical but also the moral inheritance of his forefathers. The race of the unjust and the perjurer falls into misfortune and is rooted out, but that of the righteous persists and flourishes. The avenging and equalizing hand of justice does not always overtake the offender himself, but his race cannot escape. This solution of the problem of the correspondence between moral guilt and punishment might satisfy an age for which the individual merely existed as a link in the chain of the family, but all mysticism is individualistic. Only the individual experiences the blessedness of union with the godhead, a man is initiated and purified for himself alone, not for his forefathers and descendants. Mysticism had to break with the old conception of the responsibility of posterity for the sins of its fathers; it had to lay the punishment where individualism demands that it shall rest, upon the criminal himself. If retribution did not overtake him in this life, it did so in the next. And when it was noticed how often the unjust man prospered in this life, the demand for justice made its contribution to the conception of the lower world as a place of punishment”. M.P. Nilsson: *A History of Greek Religion...*, s. 220—221.

<sup>57</sup> εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος, ἐπιμελείας δὴ δεῖται οὐχ ὑπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνον ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν, ἀλλ’ ὑπὲρ τοῦ παντός, καὶ ὁ κίνδυνος νῦν δὴ καὶ δόξειεν ἂν δεινὸς εἶναι, εἴ τις αὐτῆς ἀμελήσῃ. εἰ μὲν γάρ ἦν ὁ θάνατος τοῦ παντός ἀπαλλαγὴ, ἔρμαιον ἂν ἦν τοῖς κακοῖς ἀποθανοῦσι τοῦ τε σώματος ἅμ’ ἀπηλλάχθαι καὶ τῆς αὐτῶν κακίας μετὰ τῆς ψυχῆς· νῦν δ’ ἐπειδὴ ἀθάνατος φαίνεται οὐσα, οὐδεμία ἂν εἴη αὐτῇ ἄλλη ἀποφυγὴ κακῶν οὐδὲ σωτηρία πλὴν τοῦ ὡς βελτίστην τε καὶ φρονιμωτάτην γενέσθαι. οὐδὲν γὰρ ἄλλο ἔχουσα εἰς Ἄϊδον ἡ ψυχὴ ἔρχεται πλὴν τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς, ἃ δὴ καὶ μέγιστα λέγεται ὠφελεῖν ἢ βλάπτειν τὸν τελευτήσαντα εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τῆς ἐκείσε πορείας. Platon: *Fedon*, 107c 2—d 5. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi...*, T. 1, s. 702—703.

Więc nie dbam o zaszczyty, które tak ceni ludzki tłum, prawdy szukam i będę się starał istotnie, ile tylko potrafię, i żyć jak najlepiej i kiedy umrzeć przyjdzie, umrzeć”<sup>58</sup>. Sąd po śmierci jest warunkiem sprawiedliwego wyroku. Póki bowiem sąd odbywał się przed śmiercią, „źle wypadały wyroki” (*κακῶς οὖν αἱ δίκαι ἐκρίνοντο*) — ciało i pozycja społeczno-polityczna człowieka w sposób skuteczny „maskowały” prawdę o jego duszy, utrudniając wydanie sprawiedliwego wyroku<sup>59</sup>.

Oto zatem pierwszy wniosek dotyczący orfickiej koncepcji sprawiedliwości: w przeciwieństwie do Solona koncepcji sprawiedliwości, jest ona w swych fundamentach indywidualistyczna, a to znaczy, że zarówno nagroda, jak i kara są wyłącznie konsekwencją działań jednostki, nie są odziedziczone po przodkach. Rodzi się w związku z tym pytanie, czy wypracował orfizm sposób przełożenia jej niejako na ogólniejszy wymiar, przede wszystkim państwowy. Przytaczany wcześniej fragment z Platonskich *Praw* w zasadzie coś takiego sugeruje. Nie-sprawiedliwe postępowanie rządzących pociąga za sobą negatywne skutki również dla państw. Oznaczałoby to istnienie w koncepcjach orfizmu przynajmniej jakiejś namiastki etycznej koncepcji państwa. Czym jednak przejawiałaby się ta sprawiedliwość w aspekcie materialnym? Jednoznaczna odpowiedź na to pyta-

<sup>58</sup> ἐγὼ μὲν οὖν, ὃ Καλλίκλεις, ὑπὸ τε τούτων τῶν λόγων πέπεισμαι, καὶ σκοπῶ ὅπως ἀποφανοῦμαι τῇ κριτῇ ὡς ὕγιεστάτην τὴν ψυχὴν· χαίρειν οὖν ἑάσας τὰς τιμὰς τὰς τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, τὴν ἀλήθειαν ἀσκῶν πειράσσομαι τῇ ὄντι ὡς ἂν δύνωμαι βέλτιστος ὢν καὶ ζῆν καὶ ἐπειδὰν ἀποθνήσκω ἀποθνήσκω. Platon: *Gorgiasz*, 526d 3—e 2. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi...*, T. 1, s. 448.

<sup>59</sup> ὥσπερ γὰρ Ὅμηρος λέγει, διενείμαντο τὴν ἀρχὴν ὁ Ζεὺς καὶ ὁ Ποσειδῶν καὶ ὁ Πλούτων, ἐπειδὴ παρὰ τοῦ πατρὸς παρέλαβον. ἦν οὖν νόμος ὅδε περὶ ἀνθρώπων ἐπὶ Κρόνου, καὶ αἱ καὶ νῦν ἔτι ἔστιν ἐν θεοῖς, τῶν ἀνθρώπων τὸν μὲν δικαίως τὸν βίον διελθόντα καὶ ὁσίως, ἐπειδὰν τελευτήσῃ, εἰς μακάρων νήσους ἀπίοντα οἰκεῖν ἐν πάσῃ εὐδαιμονίᾳ ἐκτὸς κακῶν, τὸν δὲ ἀδίκως καὶ ἀθῶως εἰς τὸ τῆς τίσεώς τε καὶ δίκης δεσμοτῆριον, ὃ δὴ Τάρταρον καλοῦσιν, ἵεναι. τούτων δὲ δικασταὶ ἐπὶ Κρόνου καὶ ἔτι νῦν ἐστὶν Διὸς τὴν ἀρχὴν ἔχοντες ζῶντες ἦσαν ζώντων, ἐκείνη τῇ ἡμέρᾳ δικάζοντες ἢ μέλλοιεν τελευτᾶν· κακῶς οὖν αἱ δίκαι ἐκρίνοντο. ὃ τε οὖν Πλούτων καὶ οἱ ἐπιμεληταὶ οἱ ἐκ μακάρων νήσων ἰόντες ἔλεγον πρὸς τὸν Δία ὅτι φοιτῆρὲν σφιν ἄνθρωποι ἐκατέρωσε ἀνάξιοι. εἶπεν οὖν ὁ Ζεὺς· Ἄλλ' ἐγὼ, ἔφη, παύσω τοῦτο γιγνόμενον. νῦν μὲν γὰρ κακῶς αἱ δίκαι δικάζονται. ἀμπεχόμενοι γάρ, ἔφη, οἱ κρινόμενοι κρίνονται· ζῶντες γὰρ κρίνονται. πολλοὶ οὖν, ἢ δ' ὅς, ψυχὰς πονηρὰς ἔχοντες ἡμψιεσμένοι εἰσὶ σῶματά τε καλὰ καὶ γέννη καὶ πλούτους, καί, ἐπειδὰν ἡ κρίσις ἦ, ἔρχονται αὐτοῖς πολλοὶ μάρτυρες, μαρτυρήσοντες ὡς δικαίως βεβιώκασιν· οἱ οὖν δικασταὶ ὑπὸ τε τούτων ἐκπλήττονται, καὶ ἅμα καὶ αὐτοὶ ἀμπεχόμενοι δικάζουσι, πρὸ τῆς ψυχῆς τῆς αὐτῶν ὀφθαλμοῦς καὶ ὦτα καὶ ὅλον τὸ σῶμα προκεκαλυμμένοι. ταῦτα δὲ αὐτοῖς πάντα ἐπιπροσθεν γίγνεται, καὶ τὰ αὐτῶν ἀμψιέσματα καὶ τὰ τῶν κρινόμενων. πρῶτον μὲν οὖν, ἔφη, παυστέον ἐστὶν προειδόμενος αὐτοὺς τὸν θάνατον· νῦν γὰρ προΐσασι. τοῦτο μὲν οὖν καὶ δὴ εἴρηται τῇ Προμηθεὶ ὅπως ἂν παύσῃ αὐτῶν. ἔπειτα γυμνοῦς κριτέον πάντων τούτων· τεθνεώτας γὰρ δεῖ κρίνεσθαι. καὶ τὸν κριτὴν δεῖ γυμνὸν εἶναι, τεθνεώτα, αὐτῇ τῇ ψυχῇ αὐτὴν τὴν ψυχὴν θεωροῦντα ἐξαίφνης ἀποθανόντος ἐκάστου, ἔρημον πάντων τῶν συγγενῶν καὶ καταλιπόντα ἐπὶ τῆς γῆς πάντα ἐκεῖνον τὸν κόσμον, ἵνα δικαία ἢ κρίσις ἦ. ἐγὼ μὲν οὖν ταῦτα ἐγνωκὼς πρότερος ἢ ὑμεῖς ἐποησάμην δικαστὰς ὑεῖς ἐμαυτοῦ, δύο μὲν ἐκ τῆς Ἀσίας, Μίνω τε καὶ Ῥαδάμανθυν, ἓνα δὲ ἐκ τῆς Εὐρώπης, Αἰακόν· οὗτοι οὖν ἐπειδὰν τελευτήσωσι, δικάσουσιν ἐν τῇ λειμῶνι, ἐν τῇ τριῶδι ἐξ ἧς φέρετον τὸ ὄδιον, ἢ μὲν εἰς μακάρων νήσους, ἢ δ' εἰς Τάρταρον. καὶ τοὺς μὲν ἐκ τῆς Ἀσίας Ῥαδάμανθος κρινεῖ, τοὺς δὲ ἐκ τῆς Εὐρώπης Αἰακός· Μίνω δὲ πρεσβεῖα δώσω ἐπιδιακρίνειν, ἐὰν ἀπορήτῳ τι τῷ ἐτέρῳ, ἵνα ὡς δικαιοτάτῃ ἢ κρίσις ἦ περὶ τῆς πορείας τοῖς ἀνθρώποις. Ibidem, 523a 3—524a 7. Tłum. W. Witwicki. T. 1, s. 445—446.

nie wydaje się niezmiernie trudna, wręcz niemożliwa, głównie ze względu na braki źródłowe. Można jednak spróbować pewnej rekonstrukcji, wprowadzić hipotetycznej, lecz zdającej się prawdopodobną. Punktem wyjścia są słowa Apollona o Plotynie, przytaczane przez Porfiriusza:

Teraz zaś, skoro zbyłeś się ciała i nieśmiertelnej  
Duszy rzuciłeś grób, do rzeszy już idziesz dajmonów,  
Oddychającej lubym tchem wiewów wdzięku i krasy,  
Tam, gdzie jest miłość i oku miła, błoga tęsknota,  
Błoga, czystego pełna wesela, bo nurt ambrozyjski  
Wciąż ją zasila z bożej krynicy, skąd płyną zdroje  
Związków Erosa, gdzie słodkie jest tchnienie i eter bez wichru,  
Idziesz, gdzie są dwaj bracia, złoty ród Zeusa wielkiego,  
Minos i Radamantys, gdzie Ajakos prawy przebywa,  
Gdzie się znajduje Platon, moc święta, gdzie także przepiękny  
Jest Pitagoras i wszyscy, co w chórze stanęli Erosa  
Nieśmiertelnego<sup>60</sup>.

Ten Apolliński hymn nie jest z pewnością, wedle słów Adama Krokiewicza, „zabytkiem orfickim”, lecz jednocześnie ma „na wskroś orficki [...] nastrój” i „wprowadza [...] w istotę rdzennego orfizmu”<sup>61</sup>. Istotą zaś orfizmu, w świetle owego hymnu, jest Eros. Nasuwa się jednak pytanie, czy nie natrafiamy w tym momencie na jawną sprzeczność w orfickich koncepcjach — wszak przy charakterystyce Hippolytosa i co więcej, przy wskazywaniu na jego podobieństwo w tym względzie wobec Orfeusza, podkreślono odrzucenie Afrodyty i Erosa jako symbolu seksualnej pożądliwości. Czy zatem mamy do czynienia ze sprzecznością, czy też z dwoma znaczeniami Erosa?

Greckiemu słowu *έρως*, *έρων* odpowiada w języku polskim zarówno „kochać”, jak i „pożądać”, „pragnąć”. Niezwykle trudne jest ustalenie związku mię-

<sup>60</sup> Νῦν δ' ὅτε δὴ σκῆνος μὲν ἐλύσαο, σῆμα δ' ἔλειψας  
ψυχῆς δαιμονίης, μεθ' ὁμῆγνυριν ἔρχεαι ἥδη  
δαιμονίην ἐρατοῖσιν ἀναπνέουσιν ἀήταις,  
ἐνθ' ἐνὶ μὲν φιλότῃς, ἐνὶ δ' ἡμερὸς ἀβρὸς ἰδέσθαι,  
εὐφροσύνης πλείων καθαρῆς, πληρούμενος αἰὲν  
ἀμβροσίων ὀρχεῖσθαι θεόθεν ὅθεν ἐστὶν ἐρίων  
πίσματα, καὶ γλυκερῇ πνοῇ καὶ νήνεμος αἰθήρ,  
χρυσείης γενεῆς μεγάλου Διὸς ἧχι νέμονται  
Μίνως καὶ Ῥαδάμανθυς ἀδελφεοί, ἧχι δίκαιος  
Αἰακός, ἧχι Πλάτων, ἱερὴ ἱς, ἧχι τε καλὸς  
Πυθαγόρης ὅσοι τε χορὸν στήριξαν ἔρωτος  
ἀθανάτου

Porfiriusz: *O życiu Plotyna oraz o układzie jego ksiąg*, 22, 45—56. Tłum. A. Krokiewicz. W: *Plotyn: Enneady*. T. 1—3. Warszawa 2000, s. 83; patrz także A. Krokiewicz: *Studia orfickie...*, s. 64.

<sup>61</sup> A. Krokiewicz: *Studia orfickie...*, s. 64—65.

dzy tymi dwoma znaczeniami. To drugie (czyli „pożądać”, „pragnąć”) zdaje się znaczeniem pierwotnym. Jak stwierdza bowiem Kenneth J. Dover, słowo *ἔρος* „u Homera znaczy »pragnienie« kobiety, jedzenia i picia oraz innych rzeczy, wobec których można odczuwać możliwe do zaspokojenia pragnienie”<sup>62</sup>. Nie ulega wątpliwości, że *ἔρως*, *ἔρως* może mieć odniesienie do „pożądania seksualnego”, co więcej, „w okresie klasycznym i hellenistycznym konotacje tej grupy słów stają się na tyle jednoznaczne seksualnie, że w innych użyciach mogą one uchodzić za nacechowane seksualnością metafory. Bóg Eros, przedstawiany w sztukach plastycznych jako uskrzydłony młodzieniec, to personifikacja siły, która sprawia, że chcąc nie chcąc, zakochujemy się w kimś”<sup>63</sup>. Z pewnością może również oznaczać „pożądanie boga”, co związane byłoby w tym przypadku z pojęciem *ἐπιθυμέω* — np. w kontekście, w jakim używa tego ostatniego Arystoteles w *Metafizyce*: „Pożądane jest bowiem to, co jawi się jako dobro”<sup>64</sup>. Można zatem przyjąć, co stanowi pogląd dość rozpowszechniony, że „myśl grecka zna *eros* wyłącznie jako dążenie ku czemuś innemu, czy to ku Bogu, czy ku metafizycznie pojmowanej zasadzie. W przeciwieństwie do niej myśl chrześcijańską określa nowotestamentowe, zwłaszcza Janowe pojęcie *agape*”<sup>65</sup>. Lecz zdaniem Wernera Beierwaltesa, opinia ta należy do „rozpowszechnionych antytez [między myślą grecką a chrześcijaństwem — P.Ś.]” o „błędnej, ale utrwalonej treści”<sup>66</sup>. Rodzą się zatem dwa pytania: po pierwsze, czy w myśli greckiej znajdziemy odpowiednik chrześcijańskiej *agape*; po drugie, czy możemy mówić o niej w koncepcjach orfickich.

Rzeczownik *ἡ ἀγάπη*, który wywodzi się od słowa *ἀγαπάω* — „być zadowolonym”, „cieszyć się czymś”, „został następnie przyporządkowany przez pisarzy chrześcijańskich miłości nieskażonej przez seksualność”<sup>67</sup>. Jak stwierdza K.J. Dover, „*Agapān* — »być zadowolonym z czegoś« — i *aspazesthai* — »witać życzliwie«, »cieszyć się« — często łączy się z *philein*”<sup>68</sup>. Z kolei *φιλέω*, *φιλεῖν* to czasownik związany z *ἡ φιλία*, oznaczającym „miłość”, „przyjaźń”. Związany z nimi przymiotnik *φίλος* „znaczy »drogi komuś« i przechodzi we »własny«, »bliski«; w użyciu natomiast rzeczownikowym oznacza »przyjaciela«

<sup>62</sup> K.J. Dover: *Homoseksualizm grecki*. Tłum. J. Margański. Kraków 2004, s. 58.

<sup>63</sup> Ibidem, s. 58—59.

<sup>64</sup> *ἐπιθυμητόν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν*

Arystoteles: *Metafizyka*, 1072a, 27—28. Tłum. T. Żeleźnik. Tekst polski oprac. M.A. Krąpiec oraz A. Maryniarczyk. Lublin 1996, s. 219.

<sup>65</sup> W. Beierwaltes: *Platonizm w chrześcijaństwie*. Tłum. P. Domański. Kęty 2003, s. 11. Jeden z najważniejszych fragmentów z Janowej Ewangelii, który ukazuje oblicze *ἀγάπη*, dotyczy jej bezinteresownej wzajemności: *ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους· καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους. ἐν τούτῳ γνώσονται πάντες ὅτι ἐμοὶ μαθηταὶ ἐστέ, ἐὰν ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις*. Ewangelia według św. Jana, 13, 34, 1—35, 3.

<sup>66</sup> W. Beierwaltes: *Platonizm w chrześcijaństwie...*, s. 10.

<sup>67</sup> K.J. Dover: *Homoseksualizm...*, s. 67.

<sup>68</sup> Ibidem, s. 66.



(w całej skali znaczeniowej: od przygodnej, lecz miłej znajomości po długotrwałą zażyłość) bądź »krewnego«, »ukochanego« lub »najbliższego i najdroższego«, osobę, z którą łączy nas wyjątkowa więź i zobowiązania<sup>69</sup>. Można więc stwierdzić, że słowo *ἐράω*, *ἐρᾶν* używane było raczej w powiązaniu z seksualnością, natomiast *φιλέω*, *φιλεῖν* — częściej na wyrażenie zażyłości bez podstaw seksualnych. Nie oznacza to jednak, „że Grecy zawsze wyraźnie odróżniali eros od miłości; Homer w rzeczy samej stosuje rzeczownik *philotēs* (*philiā* to słowo późniejsze) zarówno w stosownych wyrażeniach oznaczających stosunek płciowy (»*philotēs* w łóżu« czy »łączyć się w *philotēs*«), jak i w wyrażeniach oznaczających przyjacielskie czy czule stosunki między państwami, rodami i jednostkami<sup>70</sup>.

W przytaczanym hymnie na cześć Plotyna przewijają się obydwa określenia miłości: „tam, gdzie jest miłość” (*ἐνθ’ ἐνι μὲν φιλότης*), „źródło Erosa” (*τὰ ἐρώτων πείσματα*), „chór Erosa Nieśmiertelnego” (*ὁ χορὸς ἔρωτος ἀθανάτου*). Czy wyrażają one różne znaczenia „miłości”? Wydaje się to, oczywiście, nieprawdopodobne. Zatem gdy w hymnie użyte jest słowo *ἡ φιλότης*, oznacza ono to samo, co użyte w innym miejscu hymnu słowo *ὁ ἔρως*. Co więcej, jest jasne, że sens obu tych słów wyznacza owo pierwsze, i to w jego częstszym użyciu, czyli na oznaczenie miłości pozaseksualnej. Czy jednak znajdziemy w niej podstawy do czegoś różnego od „pożądania” (w najszerszym tego słowa znaczeniu, czyli również „pożądania metafizycznego”)? Nie ulega wątpliwości, że problem ten stanowić może przedmiot odrębnych badań, na które brak tu miejsca. Koniecznym jest jednak ze względu na ważkość tej kwestii dla zasadniczej problematyki niniejszej pracy postawienie choćby pewnej hipotezy dotyczącej samego orfizmu.

Wydaje się zatem, że kluczem do zrozumienia orfickiej koncepcji miłości będzie przyjaźń. Przyjaźń między mężczyznami, o czym wspomniano wcześniej, zarówno w przypadku Hippolita, jak i Orfeusza odgrywa niezwykle istotną rolę. Również w zachowanych fragmentach Eurypidesowej *Antiope* Amfion w swej polemice z Zethosem przywołuje przyjaźń, co więcej, wskazuje analogię między dobrym przyjacielem i dobrym rządcą:

Człowiek spokojny to pewny przyjaciel  
I obywatel najlepszy. Ryzyka  
Nie chwalcie, bo ja sternika nie lubię  
Ni rządcy kraju, co jest nazbyt śmiały<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> Ibidem, s. 65.

<sup>70</sup> Ibidem, s. 66.

<sup>71</sup> ὁ δ’ ἥσυχος φίλοις τ’ ἀσφαλὲς φίλος  
πόλει τ’ ἄριστος· μὴ τὰ κινδυνεύματα  
αἰνεῖτ’· ἐγὼ γὰρ οὔτε ναυτίλον φίλῳ  
τολμῶντα λίαν οὔτε προστάτην χθονός.

Rzecz znamienna, że przeciwstawiając swoją koncepcję życia koncepcji brata, Amfion, chcąc ukazać jej wartość, odwołuje się do przyjaźni i polityki. Nasuwa to od razu pytanie o wzajemną relację między przyjaźnią a władzą. Zagadnienie to omówimy jednak dopiero po przeanalizowaniu rozumienia przyjaźni.

Brak wystarczających źródeł nastęrcza oczywistych trudności przy analizie rozumienia przyjaźni w orfizmie. Faktem niezwykle ważnym jest to, że przyjaźń ta dotyczy w zasadzie relacji między mężczyznami. Pewnego naświetlenia wymagają zatem charakterystyczne dla starożytnej Grecji związki między mężczyznami, które w sposób wyraźny różniły się od tego, co dziś określamy mianem homoseksualizmu. Jak stwierdza Carola Reinsberg, „rezygnacja z kontaktów seksualnych z oblubieńcami i dążenie do uduchowienia związku z nimi uchodziły za najszlachetniejsze spełnienie wzniosłej miłości”<sup>72</sup>. Prowadzi to do odpowiedzi na pytanie, czy w koncepcjach orfickich dwojako rozumiano Erosa. Najbardziej znamienne są fragmenty Platońskiej *Uczty*. Stwierdza Fajdros: „Tak tedy ja powiadam, że Eros jest z bogów najstarszy i najczcigodniejszy, i najsilniejszy, jeżeli chodzi o zdobywanie dzielności i szczęścia ludzkiego za życia, jak i po śmierci”<sup>73</sup>. Podkreślić należy, że fragment ten jest w swej istocie identyczny z jedną z orfickich wersji kosmogonii, zgodnie z którą pierwszym bogiem był urodzony z jaja Fanes-Eros (por. s. 50). Zabierający głos po Fajdrosie Pauzaniusz mówi z kolei o dwóch Erosach: „Bo wszyscy wiemy, że nie masz bez Erosa Afrodyty. Gdyby ona była jedna, i Eros byłby jeden. Ale ponieważ Afrodyty są przecież dwie, dwa muszą być też i Erosy. [...] Eros, syn Afrodyty wszetecznej, sam też jest wielki wszetecznik i dokazuje tu i tam bez planu; ten ci jest, którym marne jednostki kochają. Taki to najpierw kocha zarówno kobiety, jak i chłopców; potem, jeżeli już kocha, to więcej ciała niż dusze; przy tym, ile możliwości, najgłupsze, bo myśli tylko o uczynku, a piękno jest mu obojętne. Toteż mu się trafi, że zrobi dobrze, ale równie dobrze zdarza mu się i na odwrót. Bo taki Eros jest synem bogini znacznie młodszej niż druga, bogini, która już z urodzenia ma w sobie coś żeńskiego i coś męskiego. Ale drugiego matką jest Afrodyta niebiańska; ona najpierw, nie ma nic wspólnego z pierwiastkiem żeńskim, tylko i wyłącznie z męskim (to właśnie jest miłość ku chłopcom skierowana), potem jest starsza, nie pokalana niskimi skłonnościami. I dlatego się do męskiego pierwiastka zwracają ci, których taki Eros owionie, bo oni kochają to, co z natury ma więcej siły, więcej rozumu”<sup>74</sup>.

Eurypides: fr. 194, 1—4; Idem: *Fragmenta Antiopes...*, 17, 1—4. W: Idem: *Tragedie...*, T. 3, s. 651.

<sup>72</sup> C. Reinsberg: *Obyczaje seksualne...*, s. 167.

<sup>73</sup> Οὕτω δὲ ἔγωγέ φημι Ἔρωτα θεῶν καὶ πρεσβύτατον καὶ τιμιώτατον καὶ κυριώτατον εἶναι εἰς ἀρετῆς καὶ εὐδαιμονίας κτήσιν ἀνθρώποις καὶ ζῶσι καὶ τελευτήσασιν. Platon: *Uczta*, 180b 6—8. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi...*, T. 2, s. 42.

<sup>74</sup> πάντες γὰρ ἴσμεν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ Ἐρωτος Ἀφροδίτη. μίᾳς μὲν οὖν οὕσης εἰς ἃν ἦν Ἔρως· ἐπεὶ δὲ δὴ δύο ἐστὸν, δύο ἀνάγκη καὶ Ἔρωτε εἶναι. πῶς δ' οὐ δύο τὰ θεά; ἡ μὲν γέ που [...] Ὁ μὲν οὖν τῆς Πανδήμου Ἀφροδίτης ὡς ἀληθείᾳ πάνδημός ἐστι καὶ ἐξεργάζεται ὅτι ἂν τύχη· καὶ οὗτός ἐστιν ὃν οἱ

Jeśli zatem jest dwóch Erosów, który z nich jest orficki? Wydaje się, że w pewnym sensie i jeden, i drugi, przy czym „Eros wszechczyny” (ὁ πάνδημος Ἔρως) byłby bliższy mieszanemu z Tytanami Dionizosowi, natomiast „Eros niebiański” (ὁ οὐράνιος Ἔρως) związany byłby z elementem apollinijskim. Pierwotny „Eros pożądliwy” (ὁ ποθεινός Ἔρως) z przekazu Arystofanesa tożsamy (?) z Fanesem byłby zatem bliższy Dionizosowi. Przeobraża się on jednak w orfizmie w „Erosa apollinijskiego”. Cóż oznacza to przeobrażenie? Można chyba uznać Erosa pierwotnie za tożsamego z pożądliwością seksualną, która z jednej strony stanowi warunek procesu narodzin, z drugiej strony — pewnego rodzaju siłą spajającą wielość w całość. Jednocześnie wszakże ta sama pożądliwość seksualna może być czynnikiem destrukcyjnym — przejawia się bowiem jako siła cielesna, zmysłowa, nieracjonalna. Czynniki te są przecież dziedzictwem tytanicznym, przyczyną rozpadu, przyczyną niszczącej jedność wielości. Pod wpływem Apollina Eros przeobraża się w „Erosa niebiańskiego”. Staje się z cielesno-zmysłowego pożądania wszechpotężną siłą duchową, warunkiem jedności wielości, nie mogącą się jednocześnie przeobrazić w czynnik destrukcyjny, będąc niczym nieskażoną rozumnością. Trudno jednoznacznie ustalić, jaki związek z tak rozumianą miłością, czyli czysto duchową (rozumną), bezinteresowną siłą spajającą *kosmos*, miały męskie związki. Postawić można jednak hipotezę, że męskie związki mogły stanowić trwalszą, mimo istnienia również w nich pewnego kontekstu seksualnego, podstawę idei miłości bezseksualnej ze względu na, po prostu, obiektywne uwarunkowania biologiczne. Jeśli dodać do tego także uwarunkowania kulturalne (między innymi niską pozycję kobiety w starożytnej Grecji, przejawiającą się np. przypisywaniem kobiecie słabszej cnoty rozumu; uznawanie kobiety za istotę z natury bardziej od mężczyzny lubieżną), związek między niechęcią Hippolita do kobiet, otaczaniem się przez Orfeusza mężczyznami i narodzinami koncepcji miłości duchowej wydaje się nieprzypadkowy. Analogiczną sytuację znajdujemy w sumeryjskim *Eposie o Gilgameszu*. Związki między mężczyznami i kobietami, nawet jeżeli mają spore znaczenie dla bohaterów, zasadniczo opierają się na podłożu seksualnym (związek między Szamhat i Enkidu<sup>75</sup>). To kobiety przedstawione są jako istoty bardziej lubieżne, czego

φάυλοι τῶν ἀνθρώπων ἐρώσιν. ἐρώσι δὲ οἱ τοιοῦτοι πρῶτον μὲν οὐχ ἥττον γυναικῶν ἢ παίδων, ἔπειτα ὅν καὶ ἐρώσι τῶν σωματίων μᾶλλον ἢ τῶν ψυχῶν, ἔπειτα ὥς ἂν δύνωνται ἀνοητοτάτων, πρὸς τὸ διαπράττειν μόνον βλέποντες, ἀμελοῦντες δὲ τοῦ καλῶς ἢ μὴ ὅθεν δὴ συμβαίνει αὐτοῖς ὅτι ἂν τύχῃσι τοῦτο πράττειν, ὁμοίως μὲν ἀγαθόν, ὁμοίως δὲ τοῦναντίον. ἔστι γάρ καὶ ἀπὸ τῆς θεοῦ νεωτέρως τε οὐσῆς πολὺ ἢ τῆς ἐτέρας, καὶ μετεχούσης ἐν τῇ γενέσει καὶ θήλεος καὶ ἄρρενος. ὁ δὲ τῆς Οὐρανίας πρῶτον μὲν οὐ μετεχούσης θήλεος ἀλλ' ἄρρενος μόνον (καὶ ἔστιν οὗτος ὁ τῶν παίδων ἔρως) ἔπειτα πρεσβυτέρως, ὕβρεως ἀμοίρου· ὅθεν δὴ ἐπὶ τὸ ἄρρεν τρέπονται οἱ ἐκ τούτου τοῦ ἔρωτος ἐπιπνοι, τὸ φύσει ἐρωμμενέστερον καὶ νοῦν μᾶλλον ἔχον ἀγαπῶντες. Ibidem, 180d 3—6, 181a 7—c 6, s. 43.

<sup>75</sup> „Gilgamesz”. *Epos starożytnego Dwurzecza*. Zrekonstruował, przełożył i wstępem opatrzył R. Stiller. Warszawa 1980, zob. tablicę I i VII (gdy Enkidu przeznaczają los dla Szamhat), s. 41—42, 78. Zob. również: ibidem — R. Stiller: *Wstęp*, s. 16, gdzie czytamy: „[...] obyczajowość Dwurzecza była w wielu punktach różna od naszej i [...] rolę kobiety w miłości pojmowano czysto fizycznie, a nie jako przyjaciela czy towarzyszkę”.

symbolem jest bogini Isztar<sup>76</sup>. Jedyna prawdziwa miłość, i to bez podłoża seksualnego (niezależnie nawet od intencji bogów<sup>77</sup>), zachodzi w relacjach między Gilgameszem i Enkidu — to miłość bezinteresowna, co więcej, to miłość, która przekształca władzę Gilgamesza z tyrańskiej w sprawiedliwą<sup>78</sup>.

Niezależnie jednak od źródeł orfickiej koncepcji miłości, niezależnie od kontekstu, w którym się ta koncepcja zrodziła, najważniejszą kwestią godną podkreślenia jest fakt jej odmienności od rozpowszechnionego obrazu greckiego „erosa”, wyrażającej się przede wszystkim bezinteresownością i wykroczeniem poza szeroko rozumianą pożądliwość. Co więcej, miłość-przyjaźń pozostaje w związku z władzą. Na czym jednak polega ten związek? Wydaje się na pierwszy rzut oka, iż porównując koncepcje Hippolytosa i Amfiona, mamy do czynienia z odmiennym ujęciem owego związku. Hippolytos przecież przeciwstawiał przyjaźń sprawom państwa, Amfion natomiast utożsamia dobrego przyjaciela z dobrym obywatelem. Czy jednak rzeczywiście są to odmienne stanowiska? Przyjrzyjmy się bliżej tej kwestii.

Różnica między stanowiskiem Hippolytosa i Amfiona bierze się z punktu odniesienia. W przypadku syna Tezeusza jest nim polityka, którą obserwował w swym otoczeniu — można by powiedzieć, polityka uprawiana z perspektywy paradygmatu Homerowskiego. Wówczas przyjaźń, o której mówi Hippolytos, że umożliwia „działanie, nie grożąc nieszczęściem” (zob. s. 131), staje się rzeczy-

<sup>76</sup> Ibidem, tablica VI: znamienne, przywołujące analogię do stosunku Hippolytosa wobec Afrodyty, są słowa zarówno Gilgamesza, w których wyraża swą pogardę dla Isztar, „sumeryjskiej Afrodyty” (ibidem, s. 72—73), jak i Enkidu, którego wrogość wobec Isztar przejawia się obelżywym czynem (rzucenie w twarz bogini członka byka-potwora), a także okrutnymi groźbami (ibidem, s. 75).

<sup>77</sup> „Komentatorzy zastanawiali się [...] nad charakterem przyjaźni Gilgamesza i Enkidu. Wybitny badacz Th. Jacobsen wręcz uważa, popierając swój pogląd szeregiem ważkich argumentów, że Gilgamesz gniebił początkowo swych poddanych obojga płci głównie przejawami swego nienasyconego temperamentu, któremu legenda przypisała jako to, co w ówczesnych pojęciach najdobitniej wyrażało wielkość postaci. Według tej koncepcji Enkidu został przez bogów pomyślany jako partner, zdolny sprostać w tym względzie Gilgameszowi i przez to ograniczyć jego heroiczne ekscesy”. Ibidem — R. Stiller: *Wstęp*, s. 15—16.

<sup>78</sup> „Serce uśmierzywszy Enkidu, rzecze do Gilgamesza: Jednego cię matka urodziła jako bawolica w zagrodzie, Ninsun, a nie zrodził się drugi tobie podobny! Wysoko innych mężów głową przerosłeś, Elil ci dał rządy nad żyzną ziemią, Anu ci zawierzył miasto swe, Uruk, Ea, ludziom zycziwy, rządy nad ludźmi! Ucho twe rozszerzył na głos mądrości. Czemuż ci się zachciało takie rzeczy wyczyniać? Do przybytku małżeństwa dostęp zamykasz, dla ciebie, Gilgamesza, huczą na bębnie, izby wolno było związków dopełnić: wówczas ty masz sprawę z oblubienicą, ty najpierw to czynisz, później małżonek. Czyżes ty pasterz warownego Uruku, Gilgamesz, pasterz synów Uruku potężny a sławny, wszystko wiedzący? Szamasz dał ci władzę królewską, ona ci sądzona, nie życie wieczne. Nie bądź smutny w sercu ani przybity! On ci dał moc wiązać i rozwiązywać, być mrokiem ludzkości albo jej światłem. Dał ci władać nad ludem Uruku, zwyciężać w bitwie, z której nie masz powrotu, w najazdach, napaściach, skąd nikt nie ujdzie. Władzy swej niezmiernej źle nie używaj, dla sług swoich bądź sprawiedliwy, sprawiedliwość czyni wobec Szamasza! Wysłuchał Gilgamesz słów Enkidu i ucałowali się, i przyjaźń zawarli”. Ibidem, tablica II, s. 47—48.

wiście antytezą polityki w rozumieniu Homera. Amfion natomiast, mówiąc o polityce, zdaje się ją rozumieć normatywnie. Sugeruje przecież, że sternik może podejmować nadmierne ryzyko (i takie uprawianie polityki odrzuca), może jednak, i to byłby popierany przez niego ideał, kierować się „spokojem”. Eurypides używa rzeczownika *ὁ ἡσυχος*, który oznacza człowieka „spokojnego”, „łagodnego”, „opanowanego”, „ostrożnego”. Związany jest z pojęciem *ἡσυχάζω*, *ἡσυχάζειν* — „być spokojnym”, „cichym”, „cierpliwie czekać”, również „żyć w pokoju”, a także innym rzeczownikiem *ἡ ἡσυχία* — „odpoczynek”, „wytchnienie”, „spokój”. Chyba cały ten konglomerat znaczeniowy oddaje w pełni koncepcję Amfiona: władza polityczna winna mieć na celu życie pokojowe, najlepszymi obywatelami będą więc ci, którzy obdarzeni są odpowiednimi cechami. Cechy te są zarazem charakterystyczne dla prawdziwej przyjaźni, która wprowadza pokój, daje wytchnienie, jest cierpliwa. Taki ideał państwa jako wspólnoty miłości-przyjaźni z pewnością odpowiadałby również Hippolytowi, w takim państwie nie musiałby chcieć „być drugim”. Wydaje się, że zbieżną z ideałem orfickim koncepcję ukazuje w *Uczcie* Platon, kiedy stwierdza: „[...] rządowi to oczywiście nie odpowiada, żeby się pośród rządzonych budziły szersze poglądy, wytwarzały przyjaźnie trwałe i związki, które najwięcej Eros lubi wytwarzać pomiędzy innymi. Czyn o tym przekonał i tutejszych tyranów, bo przecież i ich panowanie obaliła miłość Harmodiosa i Arystogeitona, miłość, która spotężniała w przyjaźń. Tak więc, gdzie prawo uważa oddawanie się miłośnikom za występki, tam to prawo stoi tylko dzięki nieposkromionej żądzy panowania rządzących i dzięki tchórzostwu rządzonych”<sup>79</sup>.

Podsumowując koncepcje orfickie, podkreślić należy przede wszystkim, że wszelkie aspekty (kosmogoniczne, etyczne), jakie porusza ten mistyczno-religijny nurt starożytnej Grecji, stanowią jednorodną całość, którą spaja problematyka jedności i wielości. *Kosmos* jest niejako areną walki Jedności z Wielością, walką, w której uczestniczą wszelkie byty. Jeśli *kosmos* ma trwać, Wielość musi zostać podporządkowana Jedności — podporządkowana, nie zniszczona, gdyż Jedność, którą reprezentuje Zeus, nie jest tożsama z pierwotną Jednością Nocy — ta ostatnia była Jednością pozbawioną Wielości, pozbawioną bytów. Jedność Zeusa, którą przywrócić ma Zagreus-Dionizos, ma utrzymać Wielość, jednocześnie zapobiegając jej niszczącej całość „partykularnej działalności”. Czynnikiem wspomagającym działania Zeusa są mądrość-rozum i miłość-przyjaźń. Wybitna rola przypada tu człowiekowi. Każdy bowiem człowiek ma w sobie cząstkę Dionizosa. Jest nią rozum, dzięki któremu może podjąć walkę o podporządkowanie wielości: ciała i duszy pozarozumnej, jedności przez tenże

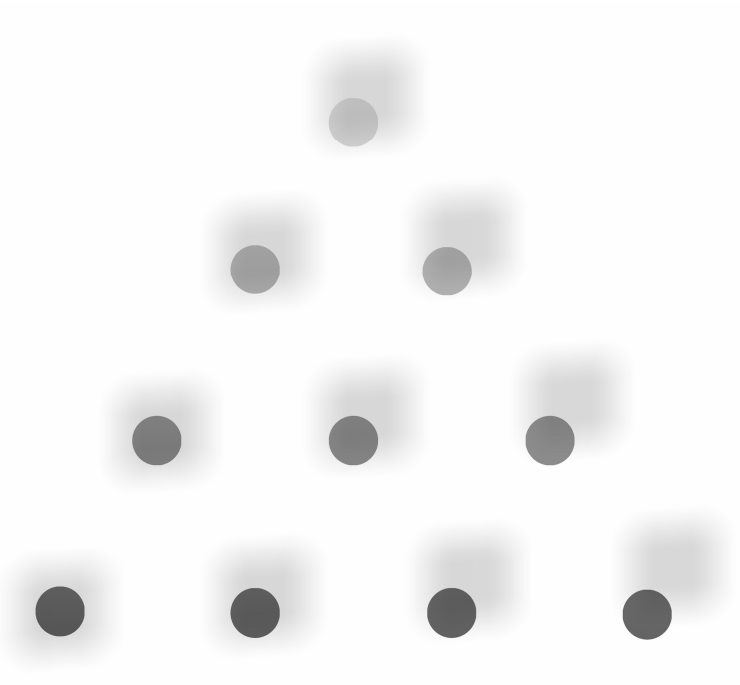
<sup>79</sup> οὐ γὰρ οἴμαι συμφέρεει τοῖς ἄρχουσι φρονήματα μεγάλα ἐγγίγνεσθαι τῶν ἀρχομένων, οὐδὲ φιλίας ἰσχυράς καὶ κοινωνίας, ὃ δὴ μάλιστα φιλεῖ τὰ τε ἄλλα πάντα καὶ ὁ ἔρως ἐμποιεῖν. ἔργῳ δὲ τοῦτο ἔμαθον καὶ οἱ ἐνθάδε τύραννοι· ὁ γὰρ Ἀριστογείτονος ἔρως καὶ ἡ Ἀρμόδιου φιλία βέβαιος γενομένη κατέλυσεν αὐτῶν τὴν ἀρχήν. οὕτως οὐ μὲν αἰσχρὸν ἐτέθη χαρίζεσθαι ἐρασταῖς, κακία τῶν θεμένων κεῖται, τῶν μὲν ἀρχόντων πλεονεξία, τῶν δὲ ἀρχομένων ἀνανδρία. Platon: *Uczta...*, 182c 1—d 2, s. 44.

rozum reprezentowanej. Dla każdej greckiej koncepcji kontekst rozważań poświęconych człowiekowi stanowi *polis* — tak jest również w przypadku orfizmu. Jednak polityka w formie zastanej, którą, jak przyjęto w niniejszych rozważaniach, reprezentuje paradygmat Homerowski, to przejaw Wielości — jest to polityka podporządkowana perspektywie tytanicznego aspektu człowieka. Wobec takiej polityki orfizm zajmuje stanowisko krytyczne — w państwie kierującym się takim rozumieniem polityki należy przyjąć stanowisko przedstawione przez Hippolytosa: „być drugim”. Można jej jednak przeciwstawić inną ideę polityki: opartej na miłości-przyjaźni, której celem jest wspólnota stanowiąca jedność. Lecz, co trzeba podkreślić, jedność ta, na wzór kosmicznej Jedności Zeusa, nie ma być jednością bez wielości. Wprost przeciwnie, koncepcja sprawiedliwości indywidualnej, którą w myśli greckiej wprowadza właśnie orfizm, dowodzi uznania jedności nie za absolutny monolit, lecz za wspólnotę.

Orfizm stanowił będzie inspirację dla wielu nurtów filozoficznych starożytnej Grecji. Znany jest jego wpływ na filozofię Platona. Bez wątpienia jednak najbliższym orfizmowi jest pitagoreizm — przejawia się to zarazem znaczeniem problematyki jedności-wielości dla obu nurtów, jak i pozostającej w bliskim, bez wątpienia, związku koncepcji człowieka i polityki.

Część trzecia

# Fundamenty filozofii pitagorejskiej







## Uwagi wstępne

We wstępie do pracy *The Pythagorean Sourcebook and Library...* David Fidler stwierdza: „Alfred North Whitehead sugerował, że »najbezpieczniejszą ogólną charakterystyką europejskiej tradycji filozoficznej jest to, że składa się ona z serii przypisów do Platona«. Jeśli tak się mają sprawy, to co można by wówczas powiedzieć o Pitagorasie, którego filozofii Platon tak wiele zawdzięczał? Choć nie zostanie w tym miejscu podjęta próba udzielenia ostatecznej odpowiedzi, można odnotować, że Pitagoras nie tylko jako pierwszy użył pojęcia *filozofia* i zdefiniował tę dyscyplinę w klasycznym rozumieniu, lecz przekazał w testamencie swoim następcom, i całej zachodniej cywilizacji, wiele ważnych badań i nauk, do których sformułowania bądź usystematyzowania się przyczynił”<sup>1</sup>.

Zacytowana wypowiedź Fidelera znakomicie eksponuje zarówno znaczenie, jak i, przy okazji, trudności związane z analizą koncepcji szkoły pitagorejskiej. Z jednej bowiem strony w koncepcjach wielu późniejszych nurtów odkrywamy elementy pitagorejskie — Parmenides i eleaci, Platon, Arystoteles, neoplatonizm; także w filozofii chrześcijańskiej — faktycznie mówić można w znacznej mierze o tym, że filozofia starożytna i do pewnego stopnia chrześcijańska — to

---

<sup>1</sup> „It has been suggested, by Alfred North Whitehead, that »the safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato«. If such be the case, what might then be said of Pythagoras, to whose philosophy Plato was so greatly indebted? While no definitive answer will be attempted here, it might do well to note that not only did Pythagoras first employ the term *philosophy*, and define the discipline thereof in the classic sense, but that he bequeathed to his followers, and to the whole of Western civilization, many important studies and sciences which he was instrumental in either formulating or systematizing”. D. Fidler: *Introduction*. In: *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings Which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*. Compiled and translated by K.S. Guthrie. Grand Rapids 1987, s. 19.

„seria przypisów do pitagorejczyków”. Z drugiej jednak strony poddane również wpływom wymienionych wcześniej nurtów (zwłaszcza, oczywiście, eleatów i Platona), pitagorejskie koncepcje ewoluują, lecz ze względu na ogólną wśród pitagorejczyków tendencję do zakorzeniania w filozofii samego założyciela szkoły wszystkich koncepcji w jej łonie powstających, nawet tych, które były skutkiem wspomnianej, filozoficznej ewolucji tego nurtu<sup>2</sup>, ustalenie ram czasowych kształtowania się poszczególnych koncepcji jest niezwykle utrudnione, jeśli w ogóle możliwe.

Zgodnie z tradycją, na którą powołuje się w przytoczonym cytacie Fideler, już samemu Pitagorasowi przypisywano zajmowanie się w badaniach niezwykle szerokim *spectrum* zagadnień. Opinię taką wygłaszał między innymi Heraklit z Efezu, mówiąc, że „Pitagoras, syn Mnezarchosa, poświęcił się badaniom bardziej niż ktokolwiek z ludzi, a ich wyniki zawarł w swoich dziełach, będących dokumentem wielkiej mądrości i uczoności, ale i lichej sztuki pisarskiej”<sup>3</sup>.

Do najistotniejszych osiągnięć Pitagorasa tradycja zalicza użycie terminu „filozofia” oraz określenie jego rozumienia. Świadcstwo o tym przekazuje między innymi Diogenes Laertios: „[...] terminu »filozofia« pierwszy użył Pitagoras i on też pierwszy sam siebie nazwał filozofem, mianowicie w Sikionie, w rozmowie z Leonem, władcą Sikionu czy też Fliuntu. Wtedy to — jak stwierdza Heraklides z Pontu w piśmie *O zmarłej* — Pitagoras powiedział, że żaden człowiek nie jest mądry, mądry jest tylko bóg. Przedtem filozofię nazywano mądrością, a człowieka uprawiającego filozofię i już w niej wydoskonalonego — mędrce; natomiast filozofem tego, który mądrość miłuje”<sup>4</sup>. Podobną charakterystykę podaje Jamblich: „[...] filozofię zaś on pierwszy nazwał tym mianem, mówiąc, że jest ona pragnieniem i jakby umiłowaniem mądrości; mądrość zaś jest wiedzą o prawdzie w bytach; mianem bytów zaś określał to, co jest niematerialne, wieczne i jako jedyne działające, a mianowicie to, co niecielesne”<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> „Pythagoras founded a religious community of men and women in southern Italy that was also of considerable political influence. His followers, who became known as Pythagoreans, went beyond these essentially religious beliefs of the master to develop philosophical, mathematical, astronomical, and musical theories with which they tended to credit Pythagoras himself”. H. S. Schibli: *Pythagoras (c. 570—c. 497 b.c.)*. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Electronic edition.

<sup>3</sup> ἸΠυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἡσκήσεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθείην, κακοτεχνίην. Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Warszawa 2004, VIII, 6, 3—5, s. 473.

<sup>4</sup> Φιλοσοφίαν δὲ πρῶτος ὀνόμασε Πυθαγόρας καὶ ἑαυτὸν φιλόσοφον, ἐν Σικωνίῳ διαλεγόμενος Λέοντι τῷ Σικωνίων τυράννῳ ἢ Φλιασίῳ, καθά φησιν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός ἐν τῇ Περί τῆς ἀπνοῦς μηδένα γὰρ εἶναι σοφὸν [ἄνθρωπον] ἀλλ’ ἢ θεόν. θάπτων δὲ ἐκαλεῖτο σοφία, καὶ σοφὸς ὁ ταύτην ἐπαγγελλόμενος, ὃς εἶη ἂν κατ’ ἀκρότητα ψυχῆς ἀπηκριβωμένος, φιλόσοφος δὲ ὁ σοφίαν ἀσπάζόμενος. Ibidem, I, 12, 1—7, s. 13.

<sup>5</sup> φιλοσοφίαν μὲν οὖν πρῶτος αὐτὸς ὀνόμασε, καὶ ὅρεξιν αὐτὴν εἶπεν εἶναι καὶ οἰοῖναι φιλίαν σοφίας, σοφίαν δὲ ἐπιστήμην τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθείας. ὄντα δὲ ἦρδει καὶ ἔλεγε τὰ ἄυλα καὶ αἰδία καὶ μόντα

Samemu Pitagorasowi, a także pitagorejczykom przypisuje się wiele odkryć i fundamentalnych ustaleń w takich dziedzinach, jak: astronomia, matematyka, muzyka, edukacja, medycyna, polityka i etyka. Pięć ostatnich dziedzin poddanych zostanie dokładniejszej analizie w dalszych częściach pracy. Teraz parę tyłko zdań na temat astronomii i matematyki (z pominięciem teorii liczb).

W dziedzinie astronomii Pitagoras uchodzi za tego badacza, który prawdopodobnie jako pierwszy utrzymywał, że Ziemia jest okrągła, a planetom przysługują dwa rodzaje ruchu: wspólny wszystkim „dzienny” ruch (ze wschodu na zachód) oraz swoisty dla każdej planety ruch w obrębie własnej sfery. Przypisuje się też Pitagorasowi (lub Parmenidesowi) ustalenie tożsamości Gwiazdy Porannej i Gwiazdy Wieczornej. Prawdopodobnie uznawał sferyczność całego kosmosu, choć według niektórych autorów nie musiało to oznaczać odrzucenia geocentryzmu<sup>6</sup>. Odrzucenie tej ostatniej teorii przypisywane jest następcom Pitagorasa (według Aëtiusa był nim Filolaos, według Diogenesa Laertiosa — Hiketas z Syrakuz, z kolei Arystoteles mówi generalnie o „pitagorejczykach”). Formułując alternatywną koncepcję, poszli oni dalej, niż ujmują to teorie heliocentryczne. Przyjęli bowiem istnienie centrum kosmosu — stanowiącego zasadę wszystkiego — wokół którego poruszały się wszystkie ciała niebieskie<sup>7</sup>.

Jeśli z kolei chodzi o odkrycia matematyczne (czy też stan wiedzy matematycznej), Thomas Heath, badacz dziejów matematyki greckiej, stwierdza, że stan wiedzy matematycznej pitagorejczyków można scharakteryzować następująco:

- zdołali osiągnąć wiedzę na temat właściwości prostych równoległych (zgodnie z tą wiedzą analizowali właściwości trójkątów);
- zapoczątkowali badania dotyczące równoznaczności pól, przekształcania pól, stosowania pól, stworzyli algebrę geometryczną;
- dysponowali rozwiniętą teorią proporcji, a także posiadli wiedzę o właściwościach figur podobnych;
- odkryli pięć brył regularnych bądź posiadli o nich wiedzę;

δραστικά, ὅπερ ἐστὶ τὰ ἀσώματα. Jamblich: *O żywocie pitagorejskim*, XXIX, 159, 5—9. Tłum. J. Gajda-Krynica. W: Porfiriusz, Jamblich, Anonim: *Żywoty Pitagorasa*. Wrocław 1993, s. 83.

<sup>6</sup> T.L. Heath: *Greek Astronomy*. London 1932, *Introduction*, s. XXV—XXVI. Heath sugeruje zarazem: „It seems certain, however, that the fact in question was learnt from Babylon or Egypt. The same is probably true of the »discovery«, alternatively attributed to Pythagoras and Parmenides, that the Morning Star and the Evening Star are one and the same”. Świadcstwo dotyczące ruchu planet pochodzi od Theona ze Smyrny, który w swym dziele *De utilitate mathematicae*. (*Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*) 150, 12—18 pisze: ἡ δὲ ποικίλη τῆς φορᾶς τῶν πλανωμένων φαντασία γίνεται διὰ τὸ κατ’ ἰδίον τινῶν κύκλων καὶ ἐν ἰδίαις σφαίραις ἐνδεδεμένα καὶ δι’ ἐκείνων κινούμενα δοκεῖν ἡμῖν φέρεσθαι διὰ τῶν ζῳδίων, καθὰ πρῶτος ἐνόησε Πυθαγόρας, τῇ κατὰ ταῦτά τεταγμένη ἀπλῇ καὶ ὁμαλῇ αὐτῶν φορᾷ κατὰ συμβεβηκός ἐπιγινόμενης τινὸς ποικίλης καὶ ἀνωμάλου κινήσεως.

<sup>7</sup> T.L. Heath: *Greek Astronomy...*, *Introduction*, s. XXXVI—XXXVII, najobszerniejszy opis tych koncepcji przekazał w dziele *De caelo*, 293a 15—293b 30, Arystoteles.

— „odkryli istnienie irracjonalności w tym sensie, że wykazali niewymierność przekątnej kwadratu w odniesieniu do jego boku, innymi słowy, wykazali irracjonalność  $\sqrt{2}$ ”, prawdopodobnie w udowodnieniu tego korzystali z metody *reductio ad absurdum*<sup>8</sup>.

Które ze wspomnianych tu odkryć, ustaleń czy tez przypisać można samemu Pitagorasowi, a które jego następcom? Można, oczywiście, pominąć to zagadnienie, nie próbować ustalić, co z pitagoreizmu jest oryginalną nauką założyciela szkoły, analizować całość jej dorobku. Najważniejszym argumentem za takim postępowaniem byłyby właśnie wspomniane trudności z weryfikacją tego, co autentycznie sformułowane przez Pitagorasa. Ale dotarcie do jakichś najogólniejszych tez dotyczących istoty koncepcji Pitagorasa pozwoliłoby ustalić, co stanowiło punkt wyjścia refleksji pitagorejskiej. Nie ulega wątpliwości, że przyjęcie jakiegś jednolitej, systematycznej interpretacji koncepcji myśliciela z Samos jest dla badaczy historii filozofii starożytnej niezwykle trudnym zadaniem. Oddzielenie legendy od historycznie uzasadnionego stanu rzeczy wydaje się bardzo trudne, w pewnych aspektach niewykonalne. Niemniej można wskazać pewne fundamentalne aspekty myśli Pitagorasa, a zarazem całego założonego przezeń nurtu. W nawiązaniu do dwóch fragmentów z Platońskiego *Państwa*<sup>9</sup> Kirk, Raven i Schofield stwierdzają: „Te dwa fragmenty, jedyne miejsca, kiedy Platon wymienia Pitagorasa lub pitagorejczyków, ukazują dwa oblicza pitagoreizmu — religijno-etyczne oraz filozoficzno-naukowe”<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> T.L. Heath: *History of Greek Mathematics*. Vol. 1, s. 166—169, za: *The Pythagorean Sourcebook and Library...*, appendix IV: *A Summary of Pythagorean Mathematical Discoveries by Sir Thomas Heath*, s. 329—331. Cytat ze strony 330 w brzmieniu: „[...] they discovered the existence of the irrational in the sense that they proved the incommensurability of the diagonal of the square with reference to its side; in other words, they proved the irrationality of  $\sqrt{2}$ ”.

<sup>9</sup> Ἀλλὰ δὴ εἰ μὴ δημοσίᾳ, ἰδίᾳ τισὶν ἡγεμῶν παιδείας αὐτὸς ζῶν λέγεται Ὀμηροῦ γενέσθαι, οἱ ἐκεῖνον ἡγάπων ἐπὶ συνουσίᾳ καὶ τοῖς ὑστέροις ὁδὸν τινα παρέδοσαν βίου Ὀμηρικῆν, ὥσπερ Πυθαγόρας αὐτὸς τε διαφερόντως ἐπὶ τούτῳ ἡγαπήθη, καὶ οἱ ὕστεροι ἔτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπωνομάζοντες τοῦ βίου διαφανεῖς πη δοκοῦσιν εἶναι ἐν τοῖς ἄλλοις;

„Jeżeli się nie zaznaczył w życiu publicznym, to może Homer miał być za życia kierownikiem duchowym dla pewnych ludzi, którzy go kochali, bo obcowali z nim blisko i przekazali potomnym pewną homerycką drogę życia, podobnie jak Pitagorasa za to przede wszystkim kochano i później jeszcze i dziś mówią o pitagorejskim stylu życia, i zwracają nim uwagę pomiędzy innymi?” Platon: *Państwo*, 600 a 9—b 5. W: I d e m: *Państwo. Prawa*. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999, s. 314.

Κινδυνεύει, ἔφη, ὥς πρὸς ἀστρονομίαν ὅμματα πέπηγεν, ὥς πρὸς ἐναρμόνιον φορὰν ὅτα παρῆναι, καὶ αὖται ἀλλήλων ἀδελφαὶ τινες αἱ ἐπιστήμαι εἶναι, ὥς οἱ τε Πυθαγόρειοι φασὶ καὶ ἡμεῖς, ὦ Γλαῦκων, συγχωροῦμεν.

„Bodaj że tak, jak oczy zostały zbudowane dla astronomii — ciągnąłem — to znowu uszy są zbudowane dla ruchu harmonicznego i te dwie gałęzie nauki są jak dwie siostry, jak mówią pitagorejczycy, a my się z nimi zgadzamy, Glaukonie”. Ibidem, 530 d 6—9, s. 238.

<sup>10</sup> G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Tłum. J. Lang. Warszawa—Poznań 1999, s. 216.

Ta sugestia wprowadza wiele światła do rozważań dotyczących filozofii pitagorejskiej, ale stanowi zarazem przyczynę pewnych kontrowersji. W pierwszym z przywoływanych fragmentów z Platońskiego *Państwa*, odnoszącym się do samego Pitagorasa, ukazany jest on jako przewodnik życiowy, jako twórca „pitagorejskiej drogi życia”. Oznaczałoby to, że samego Pitagorasa dotyczyłby na pewno jedynie pierwszy, religijno-etyczny aspekt pitagoreizmu. A co z drugim aspektem? Czyżby był on dopiero późniejszym osiągnięciem następców Pitagorasa? Jeśli tak, oznaczałoby to, że te dwa aspekty można traktować rozdzielnie, że *de facto* mamy do czynienia z dwoma pitagoreizmami: jeden odwoływałby się do aspektu religijno-etycznego, bez użycia narzędzi filozoficzno-naukowych; drugi natomiast koncentrowałby się na owym drugim aspekcie. Można postawić roboczą tezę, że ten podział odpowiadałoby tradycyjnemu podziałowi pitagorejczyków na matematyków i akuzmatyków. Świadcstwo Jamblicha jednak każe wywodzić obydwie te „kierunki” od Pitagorasa: ich rozdzielenie miało swe przyczyny w aspekcie, rzecz można, dydaktycznym. Stwierdza Jamblich, że „pewien Hippomedon Egejczyk z kręgu akuzmatyków, który powiedział, że [Pitagoras] dodawał do wszystkich tych pouczeń dowody i uzasadnienia, lecz ponieważ były one przekazywane przez wielu ludzi leniwych, [stało się tak,] że dowód opuszczano, a zostały same problemy. Ci zaś spośród pitagorejczyków, których nazywano matematykami, zgodnie twierdzą, że owe dowody i uzasadnienia pochodzą od Pitagorasa, i dodają jeszcze więcej, a to, co mówią, uważają za prawdę. Mówią bowiem, że Pitagoras przybył z Jonii i z Samos za tyranii Polikratesa, kiedy Italia znajdowała się w stanie największego rozkwitu, a pierwsi w jej państwach stali się Jego przyjaciółmi. Do nich to, ze względu na ich wiek i brak czasu, ponieważ zajęci byli sprawami państwowymi i trudno by im było przyswajać sobie nauki i dowody, mówił prosto i krótko, sądząc, że odniosą nie mniejszą korzyść, jeśli bez uzasadnień będą wiedzieli, jak należy postępować; tak się rzecz ma z pacjentami lekarzy, którzy, jakkolwiek nie wiedzą, dlaczego mają postępować w określony sposób, i tak odzyskują zdrowie; natomiast do tych spośród młodzieży, którzy byli zdolni do trudów i nauki, przemawiał, korzystając z uzasadnień i nauk. I z nich wywodzili się matematycy, z tamtych zaś akuzmatycy”<sup>11</sup>. Nasuwa się, oczywiście, pytanie, czy akuzma-

<sup>11</sup> ἦν δὲ τις Ἱππομέδων [Ἀργεῖος] Ἀσινεύς Πυθαγόρειος τῶν ἀκουσματικῶν, ὃς ἔλεγεν ὅτι πάντων τούτων ἐκεῖνος λόγους καὶ ἀποδείξεις εἶπεν, ἀλλὰ διὰ τὸ παραδεδοῖσθαι διὰ πολλῶν καὶ αἰεὶ ἀργότερων τὸν μὲν λόγον περιηγήσθαι, λελεῖφθαι δὲ αὐτὰ τὰ προβλήματα. οἱ δὲ περὶ τὰ μαθήματα τῶν Πυθαγορείων τούτους τε ὁμολογοῦσιν εἶναι Πυθαγορείους, καὶ αὐτοὶ φασιν ἔτι μᾶλλον, καὶ ἃ λέγουσιν αὐτοὶ, ἀληθῆ εἶναι. τὴν δὲ αἰτίαν τῆς ἀνομοιότητος τοιαύτην γενέσθαι φασίν. ἀφικέσθαι τὸν Πυθαγόραν ἐξ Ἰωνίας καὶ Σάμου κατὰ τὴν Πολυκράτους τυραννίδα, ἀκμαζούσης Ἰταλίας, καὶ γενέσθαι συνήβεις αὐτῇ τοὺς πρώτους ἐν ταῖς πόλεσι. τούτων δὲ τοῖς μὲν πρεσβυτέροις καὶ ἀσχόλοις διὰ τὸ ἐν πολιτικοῖς πράγμασι κατέχεσθαι, ὡς χαλεπὸν ὂν διὰ τῶν μαθημάτων καὶ ἀποδείξεων ἐντυγχάνειν, ψιλῶς διαλεχθῆναι, ἡγουμένον οὐδὲν ἥττον ὠφελεῖσθαι καὶ ἄνευ τῆς αἰτίας εἰδότας τί δεῖ πράττειν, ὥσπερ καὶ οἱ ἰατρευόμενοι, οὐ προσακούοντες διὰ τί αὐτοῖς ἕκαστα πρακτέον, οὐδὲν ἥττον τυγχάνουσι τῆς ὑγείας· ὅσοις δὲ νεωτέροις ἐνετύχχανε καὶ δυναμένοις πονεῖν καὶ μαρθάνειν, τοῖς τοιούτοις δι' ἀποδείξεως καὶ τῶν

tycy mogą być utożsamieni z aspektem religijno-etycznym, matematycy zaś — wyłącznie z filozoficzno-naukowym? Fragment z Jamblicha sugerowałby raczej podział nie według zakresu problematyki (co mogłoby wprowadzić sugerować określenie jednego z nurtów mianem „matematycy”), lecz według sposobu uzasadnienia (dla akuzmatyków uzasadnieniem był wyłącznie autorytet Pitagorasa, dla matematyków natomiast — rozumny wywód). Przyjrzyjmy się nieco bliżej temu zagadnieniu.

Zagadnienie to jest niezwykle złożone, autor nawiązywał już do niego we *Wstępie* pracy. Z pewnością, trudno w ostateczny sposób je rozstrzygnąć. Można jednak pokusić się o pewną hipotezę, która poniekąd łączy obydwa stanowiska dotyczące Pitagorasa i początków filozofii w łonie pitagoreizmu. Pitagorasa niewątpliwie wiązano przede wszystkim z „pitagorejskim sposobem życia”, co sugerować by mogło, jakoby aspekt ten dominował w jego refleksji i działalności. Nie oznacza to jednak, że pitagorejska koncepcja życia wyklucza namysł nad jej uzasadnieniem przez odwołanie się, co wydaje się zresztą typowe dla refleksji greckiej (również przedfilozoficznej)<sup>12</sup>, do koncepcji kosmosu. Jak widzieliśmy już w przypadku orfizmu, namysł taki prowadził do rodzaju refleksji, która choć wyrażona wyłącznie za pomocą mitu, nosiła już w sobie załączki myślenia filozoficznego. Wydaje się wielce prawdopodobne, że również Pitagoras i jego uczniowie szli tą drogą, bez wątpienia jednak kładąc już większy nacisk na refleksję filozoficzną. Nie oznacza to, oczywiście, że wykluczyć należy zarówno ewolucję szkoły uwzględniającą między innymi znaczny rozwój obecnych już w pitagoreizmie dziedzin badań, jak i sformułowanie nowych. Bardzo prawdopodobna wydaje się w tej kwestii rola Filolaosa. Jeśliby jednak powstanie filozofii pitagorejskiej rozumieć w ten sposób, że etyczno-religijny aspekt (właściwy pitagoreizm) został połączony z aspektem filozoficzno-naukowym (dorobek milezyjczyków), to dziwi fakt, że nie odnotowano tego jednoznacznie w źródłach starożytnych. Jednym z fundamentalnych zagadnień, które może pomóc w ustaleniu okresu rodzenia się filozoficznego aspektu pitagoreizmu, jest ustalenie powstania pitagorejskiej „tablicy przeciwieństw”. Będzie ona szczegółowym przedmiotem analiz, w których przedstawione zostaną między innymi argumenty za uznaniem jej za koncepcję powstałą przed działalnością Filolaosa. W literaturze przedmiotu znajdują odzwierciedlenie zarówno stanowiska bada-

μαθημάτων ἐνετύγχανεν. αὐτοὶ μὲν οὖν εἶναι ἀπὸ τούτων, ἐκείνους δὲ ἀπὸ τῶν ἑτέρων. Jamblich: *O żywocie pitagorejskim...*, XVIII, 87, 11—88, 13. Tłum. J. Gajda-Krynicka. W: Porfiriusz, Jamblich, Anonim: *Żywoty Pitagorasa...*, s. 58.

<sup>12</sup> „Dla Greków już w okresie przedfilozoficznym oczywiste było, iż państwo jest tworem natury i rządzi się prawami, które są odbiciem boskiego — naturalnego porządku rzeczywistości. Taka właśnie struktura państwa-miasta i stosunki panujące w jej obrębie, ich wewnętrzne prawidłowości były przedmiotem pierwszej naukowej obserwacji filozofów z Miletu. One to stały się modelem, według którego ukształtowali oni obraz wszechświata-kosmosu i jego zasady-arche, jak też koncepcję prawa natury”. J. Gajda: *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996, s. 77—78.

czy uznających, że tablica jest wynikiem badań pierwszych pokoleń pitagorejczyków, jak i takie, które sytuują jej powstanie później, z reguły wiążąc ją z Filolaosem, bądź też nawet z okresem po Filolaosie. Przyjęcie któregoś z rozwiązań ma istotny związek z problematyką charakteru wczesnego związku pitagorejskiego. Jeśli bowiem przyjąć, że tablica powstała przed Filolaosem, będzie to dowód, że problematyką filozoficzno-naukową (zwłaszcza filozoficzno-matematyczną) zajmowali się pitagorejczycy już w pierwszym okresie funkcjonowania szkoły. Jak wspomniano, szczegółowe argumenty zostaną zaprezentowane w drugim rozdziale tej części, tu jednak należy zaznaczyć, że rozpatrując status  $\epsilon\nu$  w tablicy przeciwieństw, trudno obronić tezę o późnym (Filolaosowym bądź po-Filolaosowym) charakterze tablicy. Wydaje się, choć kwestia z pewnością nie jest przesądzona, że ze względu na wspomniany status  $\epsilon\nu$  należałoby raczej sytuować powstanie tablicy przed Filolaosem. Wskazywałoby to zarazem na filozoficzno-naukowy charakter pitagoreizmu jeszcze przed wystąpieniem Krotończyka. Należałoby zatem przychylić się do stanowiska, które reprezentuje między innymi Ch.H. Kahn, że od początku swego istnienia pitagoreizm łączył w sobie obydwa aspekty. Przyjmując tę hipotezę, przejdziemy do ich analizy, uznając w nich przejaw wspólnej istoty refleksji pitagorejskiej.

Skoncentrujemy się na początek na problematyce filozoficzno-naukowej.

Według niektórych badaczy pitagoreizm nie stanowił w tym aspekcie jednolitej teorii, wskazać można jednak fundamentalne idee, które legły u podstaw wszystkich koncepcji w ramach tej szkoły. Są to:

- harmonia w kosmosie,
- koncepcja liczb,
- dualizm świata<sup>13</sup>.

Takie wyodrębnienie głównych idei, choć z pewnością uzasadnione, może prowadzić do nieporozumień, wymaga więc choćby krótkiego komentarza. Idee te nie stanowią odrębnych, oderwanych od siebie całości, lecz wprost przeciwnie, każda z nich związana jest w sposób nierozzerwalny z pozostałymi. Nie sposób mówić np. o pitagorejskiej koncepcji liczby, abstrahując od zagadnienia dualizmu i harmonii *etc.* Możliwym natomiast wydaje się dokonanie pewnej hierarchizacji tych idei, ustalenie, która z nich jest „ważniejsza”, czy też „pierwotna”, a która podrzędna. Można by wprawdzie przyjąć i taką tezę, że te trzy idee są w rzeczywistości jedną, z powodów metodologicznych jedynie zróżnicowaną, ale takie założenie rodziłoby liczne aporie, z których najistotniejsza dotyczyłaby pytania o pierwsze zasady w filozofii pitagorejskiej. Ustalenie hierarchii owych trzech głównych idei problem ten rozwiąże.

Według Janiny Gajdy-Krynickiej „do-Arystotelesowa filozofia pitagorejska, pozostając w filozoficznym obszarze fizyki, sformułowała koncepcję dwóch

---

<sup>13</sup> D. K u b o k: *Problem „apeiron” i „peras” w filozofii przedsokratejskiej*. Katowice 1998, s. 119.

zasad: *peras* i *apeiron*, z których żadna nie jest tożsama z liczbą, w liczbie natomiast uzyskują swe fenomenalne manifestacje”<sup>14</sup>. Oznaczałoby to zatem z jednej strony, że najistotniejszą z owych idei, z której wywodzi się teoria zasad, jest dualizm świata, czyli nauka o przeciwieństwach. Z drugiej jednak strony, analizując pitagorejską drogę do teorii zasad, wskazuje autorka wcześniejsze chronologicznie etapy tej drogi, którymi są:

- sformułowanie koncepcji symetrii-harmonii,
- odkrycie, że ową koncepcję symetrii-harmonii „najlepiej wyrazić [...] w języku liczb”.

Dopiero następnym etapem „dookreślenia pitagorejskiej fizyki” byłoby odkrycie zasad, które uzasadnią również liczbę, czyli *peras* i *apeiron*.

Rozpocznijmy analizę w zgodzie z kolejnością przywoływanych przez Kirka, Ravena i Schofielda idei fundamentalnych, taka bowiem kolejność koresponduje z chronologią dookreślenia filozofii pitagorejskiej, prezentowaną przez Gajdę-Krynicką. Spróbujemy w ten sposób podążać dokładnie tropem myślenia filozofów ze szkoły założonej przez mędrca z Samos.

Punktem wyjścia będzie zatem zagadnienie harmonii. W filozofii pitagorejskiej związane jest ono w sposób nierozzerwalny, na co wskazuje przytoczony w przypisie 5. drugi cytat z Platona, z problematyką muzyczną. Niemniej problem rodowodu koncepcji harmonii-symetrii w literaturze przedmiotu nie jest jednoznaczny. Według Janiny Gajdy-Krynickiej „niezależnie od genezy kategorii harmonii, o której będziemy mówić później, trzeba stwierdzić, iż na jej ukształtowanie w filozofii pitagorejczyków wpłynęły zasadniczo dwa nurty ich badań, mianowicie medycyna i muzyka”<sup>15</sup>, i wskazuje tu na świadectwa dotyczące Alkmajona z Krotony, stwierdzając: „[...] na podstawie analizy zachowanych fragmentów pism pitagorejskich i świadectw o tzw. m a t e m a t y k a c h można postawić tezę, iż pierwszą niejako dyscypliną, która mogła się stać inspiracją dla badań *sensu stricto* matematycznych, była medycyna, której ustalenia zarówno diagnostyczne, jak i terapeutyczne opierały się, jak świadczą o tym fragmenty pisma Alkmajona z Krotony i przekazy doksograficzne, na nauce o przeciwieństwach. [...] Równowaga przeciwieństw w ciele człowieka stanowiła o jego zdrowiu [...]. Naruszenie stanu równowagi przeciwieństw [...] powoduje naruszenie struktury mikrokosmosu — chorobę [...]. »Zdrowie — kosmosu i mikrokosmosu — polega na symetrycznym zmieszaniu jakości«”<sup>16</sup>. Inni autorzy kładą z kolei nacisk wyłącznie niemal na aspekt muzyczny — harmonię „kosmosu” wyprowadzając z harmonii muzycznej<sup>17</sup>. Wydaje się, że stanowiska te

<sup>14</sup> J. Gajda-Krynicka: *Filozofia pitagorejska w nurcie „fizyki” przedplatońskiej*. „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2001, nr 2 (38), s. 48.

<sup>15</sup> J. Gajda: *Pitagorejczyści...*, s. 79.

<sup>16</sup> J. Gajda-Krynicka: *Filozofia pitagorejska w nurcie „fizyki” przedplatońskiej...*, s. 45—46.

<sup>17</sup> Zob. np. D. Kubok: *Problem „apeiron” i „peras”...*, s. 119—120.



można do pewnego stopnia pogodzić: o ile bowiem badania Alkmajona stanowią początek badań nad symetrią-harmonią, o tyle „u Alkmajona owa równowaga-symetria nie znalazła jeszcze wykładnika liczbowego, który odkryją, inspirowani szczególnie badaniami nad muzyką, późniejsi pitagorejczycy”<sup>18</sup>. W pełni rozwiniętą, dojrzałą, odzwierciedlającą wszystkie aspekty filozofii pitagorejskiej koncepcję harmonii odnajdziemy zatem w ustaleniach wynikających z badań muzycznych. Nim przyjrzymy się bliżej poszczególnym aspektom fundamentów filozofii pitagorejskiej, koniecznym jest wskazanie źródeł, które stanowią podstawę niezbędnych ustaleń.

Rekonstrukcji pitagorejskiej koncepcji muzyki i związanego z nią problemu harmonii dokonano, opierając się w najistotniejszych aspektach na testimoniach i fragmentach dotyczących dzieł Filolaosa i Archytasa (zebranych w H. Diels, W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. (18. Auflage 1989). Zürich 1992). Uzupełniają je świadectwa Platona (*Państwo*, *Fileb*, *Timajos*, *Prawa*), Sekstusa Empiryka (*Przeciw logikom*), Jamblicha (*O życiu pitagorejskim*), Boecjusza (*De institutione musica*), Theona ze Smyrny (*Expositio rerum mathematicum*), Porfiriusza (*In Ptolemaei Harmonica*). Odwołano się również do pseudopitagorejskich świadectw, przypisywanych Archytasowi (Pseudo-Archytas: *O zasadach*) i Okellosowi z Leukanii (*O prawach*, *O naturze*). Pewne wątpliwości może budzić odwołanie się właśnie do tych ostatnich świadectw — autor odniesie się do nich (zwłaszcza do tekstu Pseudo-Archytasa, ponieważ jemu poświęci sporo uwagi) w miejscu ich przywoływania.

Rozdział drugi, noszący tytuł *Pitagorejska teoria liczb i „tablica przeciwieństw”*, oparto głównie na świadectwach Platona (*Kratylos*, *Fajdros*, *Państwo*), Arystotelesa (*Metafizyka*, *Fizyka*, *Etyka Nikomachejska*, *Analityki pierwsze i wtóre*, *O niebie*), Sekstusa Empiryka (*Przeciw logikom*), Jamblicha (*In Nicomachi arithmetica introductionem*), świadectwach pseudopitagorejskich (Timajos z Lokroi, Moderatos), Justyna Martyra (*Cohortatio ad gentiles*), Theona ze Smyrny (*Expositio rerum mathematicum*) oraz Plutarcha (*De Iside et Osiride*); Aspazjosa (*In ethica Nicomachea commentaria*), Symplicjusza (*In Aristotelis physicorum libros commentaria*), Jana Filoponosa (*In Aristotelis physicorum libros commentaria*), Eustracjusza (*In Aristotelis Ethica Nicomachea commentaria*), Anonima (*In Aristotelis Ethica Nicomachea: In Ethica Nicomachea paraphrasis (pseudepigraphum olum a Constantio Palaeocappa confectum et olim sub au)*) i Proklosa (*In Platonis rem publicam commentarii*).

<sup>18</sup> J. Gajda-Krynica: *Filozofia pitagorejska w nurcie „fizyki” przedplatońskiej...*, s. 47.



## R o z d z i a ł I

### Pitagorejska koncepcja muzyki

Jak stwierdza John G. Landels: „Muzyka odgrywała ważną rolę niemal w każdej dziedzinie życia starożytnych Greków. Towarzyszyła im podczas publicznych zebrań i prywatnych przyjęć, podczas żałobnych i radosnych ceremonii. Rozbrzmiewała w trakcie każdego religijnego aktu, wszędzie tam, gdzie ludzie wzywali bogów, dziękowali im i do nich się modlili. Rozbrzmiewała w teatrach, gdzie wystawiano tragedie i komedie, na stadionach, gdy zmagali się atleci, w szkołach, na pokładach okrętów, a nawet na polach bitew. Jeżeli ktośkolwiek zasłużył sobie na miano wielbicieli muzyki, to właśnie Grecy”<sup>1</sup>. Owo zainteresowanie muzyką w starożytnej Grecji wykraczało jednak poza jej wyłącznie utylitarny charakter, jako dziedziny uprzyjemniającej codzienność, jako pewnego rodzaju rozrywki, czy też jako instrumentu służącego tworzeniu odpowiedniego do sytuacji nastroju. Przypisywano muzyce ogromne znaczenie emocjonalne, etyczne, a nawet medyczne<sup>2</sup>. Towarzyszyło temu znaczne rozbudowanie teorii muzyki, teorii, w którą ogromny wkład wnieśli, szczególnie w problematykę harmonii, pitagorejczycy<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> J.G. Landels: *Muzyka starożytnej Grecji i Rzymu*. Tłum. M. Kaziński. Kraków 2003, s. 17.

<sup>2</sup> M.L. West: *Muzyka starożytnej Grecji*. Tłum. A. Maciejewska oraz M. Kaziński. Kraków 2003, s. 44—47.

<sup>3</sup> Podkreślić należy, że dla np. Platona zdecydowanie wartościowszym było zajmowanie się muzyką z perspektywy teoretycznej, jako teoretyczne (właśnie pochodzenia pitagorejskiego) badanie przejawiającej się w niej harmonii kosmosu, aniżeli pod kątem praktycznym, czyli analizy sposobu zarówno wykonania, jak i ustalenia związków harmoniczych „na słuch” (najsławniejszym z nich był żyjący już po Platonie uczeń Arystotelesa Arystoksenos); zob. np. M.L. West: *Muzyka...*, s. 249:

Nim przejdziemy do pitagorejskiej koncepcji muzyki w aspekcie harmonii, kilka słów tytułem wprowadzenia, dotyczącego fundamentów harmonii muzycznej w starożytnej Grecji.

Starożytni Grecy opierali swą koncepcję muzyki na tetrachordzie. Tetrachordami określali zespół czterech dźwięków, tworzących łącznie kwartę. Kolejne kwarty mogły na siebie nachodzić, mając wspólny dźwięk, bądź też mogły być od siebie oddzielone jednym tonem (tzw. *ἡ διάζευξις* — „rozdzielenie”, „rozłączność”). Gdy dwie kwarty były nierozdzielone, ich suma nie tworzyła oktawy. Jeśli między nimi znajdował się *διάζευξις*, tworzyły oktawę. Dwie kwarty łączone *διάζευξις* można także ująć jako kwartę i kwintę. Mamy więc trzy podstawowe interwały (jak zobaczymy, o ogromnym znaczeniu dla pitagorejczyków): kwartę, kwintę i oktawę (odrębną kwestię stanowić będzie ton).

Jak już wspomniano, kwartę tworzyły cztery kolejne dźwięki, których następstwo zależało od przyjętego rodzaju skali. Grecy wyróżniali trzy rodzaje skali muzycznej: enharmoniczną, chromatyczną i diatoniczną. Skala enharmoniczna zbudowana była według wzoru  $e \uparrow$  (czyli  $e$  zwiększone o wartość mniejszą od półtonu, najczęściej ćwierćton)  $f a$ ; skala chromatyczna wedle wzoru  $e f f\sharp a$ ; wreszcie skala diatoniczna wedle wzoru  $e f g a^4$ . W okresie klasycznym najprawdopodobniej największą popularnością cieszyła się skala enharmoniczna<sup>5</sup>. Jednakże „do końca IV wieku enharmonika straciła na znaczeniu. [...] Fragmenty muzyki z III i II wieku p.n.e. zawierają mieszaninę chromatyki i dia-

---

„Ty mówisz — dodałem — o tych panach, co to strunom dobrą szkołę dają, biorą je na spytaki, rozpiąwszy je na kołkach, żeby nie rozwlekać tego obrazu, już nie mówię o biciu pałeczką i o skargach na struny, i jak one się raz zapierają, a raz się popisują fałszami. Oświadczam, że nie ich mam na myśli, ale tamtych, których mieliśmy się przed chwilą pytać o harmonię. Bo ci robią to samo, co się robi w astronomii; szukają liczb, danych w tych akordach słyszanych, a nie wznoszą się do zagadnień teoretycznych, do rozważań nad tym, które liczby harmonizują, a które nie, i dlaczego tak robią jedne i drugie.

— To jest boska rzecz — powiada — to, o czym ty mówisz.

— To się przydaje — dodałem — do szukania tego, co piękne i dobre, a jak się tym zajmować inaczej, to na nic”.

Σὺ μὲν, ἦν δ' ἐγώ, τοὺς χρηστοὺς λέγεις τοὺς ταῖς χορδαῖς πράγματα παρέχοντας καὶ βασανίζοντας, ἐπὶ τῶν κολλόπων στρεβλοῦντας· ἵνα δὲ μὴ μακροτέρα ἢ εἰκὼν γίγνηται πλήκτρῳ τε πληγῶν γιγνομένων καὶ κατηγορίας περὶ καὶ ἐξαρνήσεως καὶ ἀλαζονείας χορδῶν, παύομαι τῆς εἰκότος καὶ οὐ φημι τοὺτους λέγειν, ἀλλ' ἐκείνους οὓς ἔφαμεν νυνδὴ περὶ ἁρμονίας ἐρήσεσθαι. ταῦτόν γάρ ποιοῦσι τοῖς ἐν τῇ ἀστρονομίᾳ· τοὺς γὰρ ἐν ταύταις ταῖς συμφωνίαις ταῖς ἀκουομέναις ἀριθμοὺς ζητοῦσιν, ἀλλ' οὐκ εἰς προβλήματα ἀνίσιν, ἐπισκοπεῖν τίνες σύμφωνοι ἀριθμοὶ καὶ τίνες οὐ, καὶ διὰ τί ἑκάτεροι.

Δαιμόνιον γάρ, ἔφη, πράγμα λέγεις.

Χρήσιμον μὲν οὖν, ἦν δ' ἐγώ, πρὸς τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ζήτησιν, ἄλλως δὲ μεταδιωκόμενον ἄχρηστον. Platon: *Państwo*, 531b 2—c 7. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999, s. 239.

<sup>4</sup> M.L. West: *Muzyka...*, s. 177—179.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 181, dodaje jednak, że „w południowoitalskiej szkole pitagorejczyków najwyższym statusem w teorii muzycznej cieszył się chyba rodzaj diatoniczny, a nie enharmoniczny”. Ibidem, s. 182.

toniki; fragmenty z czasów rzymskich są niemal w całości diatoniczne”<sup>6</sup>. Przedstawione wzory skali miały jeszcze wiele odmian, np. miękką, napiętą, tonową, równą<sup>7</sup>.

Odrębną kwestią było strojenie. Najogólniej biorąc, strojono bądź na słuch, bądź według obliczeń matematycznych. Matematyczne obliczenia podawano w proporcjach liczbowych (np. kwarta to 4/3). I właśnie ta metoda stanie się fundamentem pitagorejskiej koncepcji harmonii muzycznej.

Pitagorejskie zainteresowanie harmonią wiązało się z zafascynowaniem liczbą. Wedle Martina L. Westa: „Odkrycie, że liczby kryją się za podstawowymi konsonansami kwarty, kwinty i oktawy, jeśli nawet nie było źródłem tej gloryfikacji liczb, stanowiło na pewno silny argument na jej korzyść. Zjawiska muzyczne dostarczały pojęć i wzorów, które można było rozciągnąć na kosmologię ogólną. Zdrowie cielesne i duchowe dawało się wyjaśnić jako przejaw prawidłowego »nastrojenia« stosunków harmoniczych, w ostatecznym rozrachunku sprowadzalnych do liczb. Cały kosmos, sfery planet i gwiazd oraz porządek ich obrotów można było traktować jak ogromny instrument muzyczny, którego każdy element jest nastrojony wedle tego samego schematu proporcji, który panuje w naszej ziemskiej muzyce”<sup>8</sup>.

Niezależnie od tego, czy podstawy pitagorejskiej koncepcji harmonii stworzył sam Pitagoras (jak chce tradycja pitagorejska), czy późniejsi przedstawiciele szkoły (ku której to tezie zdaje się skłaniać większość współczesnych badaczy<sup>9</sup>, choć nie brak również sugestii, wedle których pitagorejska koncepcja muzyki mogła zostać przejęta od Mezopotamczyków bądź od Egipcjan<sup>10</sup>), eks-

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 186—189.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 249—250.

<sup>9</sup> „Teorie pitagorejczyków często przenoszono w przeszłość, do samego Pitagorasa [...]. Bar-dziej do przyjęcia jest opowieść o wczesnym pitagorejczyku Hipasosie z Metapontu, który odkrył lub tylko prezentował konsonansy na brązowych dyskach o równej średnicy, ale różnej grubości: to rzeczywiście dałoby pożądane rezultaty”. Ibidem, s. 250.

<sup>10</sup> „Perhaps the most marked impinging of Mesopotamian musical culture on Greece is discernible in Pythagorean traditions. Pythagoras himself is claimed by both Greek and Persian writers to have been a Syrian born, one making Tyre, and the other Sidon his birthplace. Instructed at first by Sidonian and Phoenician hierophants, he was initiated into the mysteries of Tyre and By-blos. Later he passed into Egypt, where he remained twenty-one years. Taken captive by Cam-byses, he was carried to Babylon where, says Iamblichus, he was instructed by the priests »in their venerable knowledge, and learned from them the most perfect worship of the gods. Through their assistance likewise, he arrived at the summit of arithmetic, [the theory of] music, and other disci-plines«. After twelve years at Babylon he settled at Samos, where, because of his learning, he was immediately dubbed a sophos (Akkadian *āšipu*).

It was through Pythagoras and his disciples that Greece became acquainted with such doc-trines as the »harmony of the spheres«, the »principles of the ethos«, and that alluring theory of the »efficacy of numbers«, which have already been described. It is true that he has been credited as the first to determine the consonances of the fourth, fifth, and octave, but the inherently false

trapolacja muzycznej harmonii na kosmos oraz powiązanie jej z teorią liczb staną się głównymi tezami pitagoreizmu.

accounts of this so-called »discovery«, as preserved by Nicomachus, Gaudentius, and Boethius, reveal the improbability of this. There is no reason why the peoples of Mesopotamia who made so creditable an advance in arithmetical and geometrical progressions, and who possessed rules for finding the areas of squares, rectangles, right triangles, and trapezoids, could not have had as complete a knowledge of the speculative theory of music as the earliest of the Greek theorists, Pythagoras.

Plutarch, in his commentary on the *Timaeus* of Plato, informs us that the Chaldaean connected musical intervals with the seasons, i.e. the fourth (3 : 4) = Autumn, the fifth (2 : 3) = Winter, the octave (1 : 2) = Summer, whilst the tonic (1 : 1) = Spring. This was a cornerstone in the doctrine of the ethos. Actually, it is the most useful reference by the Greeks to the Mesopotamian theory of music that we possess apart from the Pythagorean passages, although we must not forget the statement of Nicomachus, that Iamblichus had testified that it was the people of Babylonia who discovered the harmonic proportion which Pythagoras introduced into Greece. It seems therefore not unlikely that Mesopotamia possessed a theory of music which was actually the starting-point of our present system". H.G. Farmer: *The Music of Ancient Mesopotamia*. In: *Ancient and Oriental Music*. Ed. E. Wellesz. Oxford—New York 1957, s. 252—253.

„The gradual development of the sound-chest in the harp shows early recognition of the principle that loudness equates with amplitude. The adoption of a taut skin, later parchment, as the belly of the sound-chest of the harp and pandore, reveals the taste of the Egyptians for what we should term a »banjo timbre«. The strings of different lengths on their harps were the natural outcome of the adoption in primitive times of the bow-harp, which we know existed in Mesopotamia and Egypt in the third millennium B.C. Obviously these people must have recognized that the length of a string, other things being equal, determined the pitch of the sound, a principle which Pythagoras is said to have introduced into Greece. Yet Helmholtz once remarked that »if, as is possible, his [Pythagoras's] knowledge was partly derived from Egyptian priests, it is impossible to conjecture in what remote antiquity this law was first known«. We have seen, however, from the above dates, that this principle was recognized by both Mesopotamia and Egypt at least two millennia before the dawn of Greek civilization, and it was in these lands that Pythagoras had studied both mathematics and musical theory.

How much of this knowledge of the theory of sound, and its application to vibrating string lengths and a column of air in tube lengths was indigenous? Carl Engel once said: »There can scarcely be any doubt that the Egyptians, like the Greeks, possessed written dissertations on the theory of music«. In the absence of documents this attitude is quite inadmissible. Yet it is pardonable for several reasons. That there existed a Greek or Syriac version of a treatise on the theory of music attributed to Hermes, which was known in an Arabic translation during the Middle Ages, is hinted by Arabic and Persian authorities; and while »Hermetic« works were not necessarily from the hand of Hermes, or the person to whom this name was given — the label was attached to any anonymous Pythagorean, NeoPlatonic, or similar writing — still, Hermes was a name with which to conjure in the realm of music, since he was claimed as the »inventor of music« and the »first to observe the orderly arrangement of the stars and the harmony of musical sounds and their natures«, which was the very pivot of the religious conceptions of the ancient Egyptians. However, no such books on the theory of music have come down to us from ancient Egypt. Whether those »Egyptian books« which were among the original Alexandrian libraries of Ptolemy Philadelphus (309—246 B.C.) and Ptolemy Euergetes I (246—221 B.C.) contained treatises on music, we have no knowledge. However, it is clear enough that Egyptians had such knowledge of musical theory, as we shall see presently.

Just as in ancient Mesopotamia apparently, music was thought to belong to things that were anterior to experience. As a result of this belief, each note of music not only had a particular cos-

Jak już wspomniano, podstawowymi dla pitagorejczyków interwałami były: oktawa, kwinta i kwarta — tym interwałom nadawali znaczenie mistyczne<sup>11</sup>. Godnym podkreślenia jest fakt, że ujęte w ten sposób, stanowią podstawowe interwały fundament wszelkich prób racjonalizacji muzyki, co podkreśla w swym dziele *Racjonalne i społeczne podstawy muzyki* Max Weber, pisząc: „Wszystkie zracjonalizowane harmonie muzyczne wspierają się na oktawie (wskaźnik wibracji 1 : 2) i jej podziale na kwintę (2 : 3) i kwartę (3 : 4), i kolejnych podziałach zgodnych z formułą  $n/(n + 1)$  dla wszystkich interwałów mniejszych niż kwinta. Jeśli wstępować do lub zstępować od toniki w kołach, najpierw w oktavach, następnie w kwintach, kwartach lub innych kolejno określonych relacjach, wskutek tych podziałów nigdy nie spotkają się one w jednym i tym samym tonie, niezależnie od tego, jak długo procedura byłaby kontynuowana. Dwanaście czystych kwint (2/3) jest większych o pitagorejską komę niż siedem równych im oktav (1/2). Ten niezmienny stan rzeczy wraz z faktem, że oktawa jest kolejno dzielona tylko na dwa nierówne interwały, formuje fundamentalny rdzeń wszelkich muzycznych racjonalizacji”<sup>12</sup>. Krótka charakterystyka istoty tych interwałów ukaże najważniejsze cechy pitagorejskiej koncepcji harmonii i głównych tez dotyczących zasad-liczb.

Pitagorejczycy ustalili matematyczne proporcje umożliwiające uzyskiwanie wymienionych tu interwałów. Jak zaświadcza Jamblich w *O żywocie pitagorejskim*, przytaczając pitagorejskie akuzmata, proporcjom tym nadano znaczenie wyraźnie wykraczające poza teorię muzyki: „Czym jest wyrocznia w Delfach?

mic value, but a magic potency, a circumstance which almost implies the existence of modal formulas. It will be recalled that Plato's Athenian guest said when commenting on the educational system of the Egyptians:

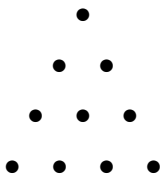
»What they ordained about music is right; and it deserves consideration that they were able to make laws about things of this kind, firmly establishing such melody as was fitted to rectify the perverseness of nature«”. H.G. Farmer: *The Music of Ancient Egypt*. In: *Ancient and Oriental...*, s. 274—276. Cytat z Platona pochodzi z *Praw*, 657a 5—8: τοῦτο δ' οὖν τὸ περὶ μουσικὴν ἀληθές τε καὶ ἄξιον ἐννοίας, ὅτι δυνατόν ἔσθ' ἥν περὶ τῶν τοιούτων νομοθετεῖσθαι βεβαίως θαρροῦντα μέλη τὰ τῇν ὀρθότητα φύσει παρεχόμενα.

<sup>11</sup> Ibidem, s. 251. Zob. także np. J. Gajda: *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996, s. 81, przypis 105. W przeciwieństwie do M.L. Westa autorka zgłasza wątpliwości, czy przypisywanie kosmicznej roli tym trzem interwałom w równej mierze dotyczy „starych” pitagorejczyków — informację o niej przekazał dopiero Filolaos.

<sup>12</sup> „All rationalized harmonic music rests upon the octave (vibration ratio of 1 : 2) and its division into the fifth (2 : 3) and fourth (3 : 4) and the successive subdivisions in terms of the formula  $n/(n + 1)$  for all intervals smaller than the fifth. If one ascends or descends from a tonic in circles first in the octave followed by fifths, fourths, or other successively determined relations, the powers of these divisions can never meet on one and the same tone no matter how long the procedure be continued. The twelfth perfect fifth (2/3) is larger by the pythagorean comma than the seventh octave equaling (1/2). This unalterable state of affairs together with the further fact that the octave is successively divisible only into two unequal intervals, forms the fundamental core of facts for all musical rationalizations”. M. Weber: *The Rational and Social Foundations of Music*. Translated and edited by D. Martindale, J. Riedel, G. Neuwirth. Carbondale 1958, s. 3.

Tetraktyssem, tym, który jest harmonią, w którym [są] Syreny”<sup>13</sup>. Zastanówmy się nad treścią, jaka kryje się za tym tajemniczym określeniem.

*Tetraktys* (ἡ τετρακτύς) to „ustawienie w czwórki” czterech początkowych liczb naturalnych, które tworzą trójkąt, w następujący sposób:



*Tetraktys* ma wiele właściwości. Po pierwsze, jego kształt upodabnia go do najważniejszego rekwizytu delfijskiej świątyni Apollina: wieszczego trójnogu (τό μαντεῖον τρίποδα)<sup>14</sup>.

Po drugie, suma tych pierwszych czterech liczb stanowi liczbę wedle pitagorejczyków doskonałą, mianowicie dziesięć: „[...] przez »Tetraktys« zaś rozumie-li pewną liczbę, która stworzona z czterech pierwszych liczb tworzy najdosko-nalszą, mianowicie [liczbę] dziesięć; z jednego bowiem i dwóch, i trzech, i czterech powstaje dziesięć”<sup>15</sup>.

Po trzecie wreszcie, tetraktys zawiera właśnie zestrojenie trzech głównych akordów i wyraża ich stosunki: „Jest przeto ta liczba pierwsza *Tetraktys*, a na-zwano ją »źródłem wiecznej natury« dlatego, że podług niej cały wszechświat uporządkowany jest zgodnie z harmonią; harmonia zaś jest systemem trzech konsonancji — tej na zasadzie czterech (διὰ τεσσάρων) i na zasadzie pięciu (διὰ

<sup>13</sup> τί ἐστὶ τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον· ὅπερ ἐστὶν ἡ ἁρμονία, ἐν ἣ αἱ Σειρήνες. Jam-blich: *De vita Pythagorica*. Ed. U. Klein. Leipzig 1937, XVIII, 82, 12—13.

<sup>14</sup> M.L. West: *Musyka...*, s. 251, przypis 41. oraz w nawiązaniu s. 243, gdzie omówiona jest kytara Pitagorasa z Zakynthos (wspomina o nim między innymi Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Warszawa 2004, VIII, 1, 46, 10, s. 491), mająca kształt podwójnego trójnogu delfickiego.

<sup>15</sup> τετρακτὺν δὲ ἀριθμὸν τινα, ὃς ἐκ τεσσάρων τῶν πρώτων ἀριθμῶν συγχεόμενος τὸν τελειότατον ἀπέρτιζεν, ὥσπερ τὸν δέκα: “ἐν γὰρ καὶ δύο καὶ τρία καὶ τέσσαρα δέκα γίνονται. Sekstus Empi-ryk: *Przeciw logikom*, I, 94, 8—11 (*Adv. math.*, VII, 94, 8—11). Tłum. I. Dąmbaska. War-szawa 1970, s. 25.

„From whatever angle one approached the tetraktys in counting, the addition always resulted in ten, the basis of the decimal system. The tetraktys also produced an equilateral triangle, the simplest plane figure, and a pyramid, the simplest three-dimensional shape”. H.S. Schibli: *Pythagoreanism*. In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Electronic edition.

Dodajmy, że słowo ἡ τετρακτύς pojawia się w późnych przekazach (Sekstus Empiryk, relacje neoplatonistyczne). Filolaos najprawdopodobniej używał pojęcia ἡ δέκας, które symbolizowało strukturę „kosmosu”: πρώτη μὲν γὰρ ἀρχὴ εἰς μέγεθος στιγμὴ, δευτέρα γραμμὴ, τρίτη ἐπιφάνεια, τέταρτον στερεόν. (*FVS*, Philolaos A 13, 55—57). Można założyć, że ta wieloznaczność symbolu tetraktysu-dekady nie jest ani przypadkowa, ani wewnętrznie sprzeczna. Ukazuje po prostu różne aspekty owego symbolu, wyrażające tę samą ideę: liczbowe fundamenty ładu kosmicznego.



πέντε), i na zasadzie wszystkich (διὰ πασῶν); proporcje zaś tych trzech konsonancji znajdują się w owych czterech poprzednio wymienionych liczbach — w jednym i w dwóch, i w trzech, i w czterech. Konsonancja bowiem na zasadzie czterech polega na stosunku 4 : 3, na zasadzie pięciu zaś — na stosunku 3 : 2, a ta — na zasadzie wszystkiego na stosunku 2 : 1. Dlatego liczba cztery, będąc interwałem (ἐπίτριτος) w stosunku do trzech (ponieważ składa się z tej liczby i jej trzeciej części), zawiera konsonancję na zasadzie czterech. Trzy zaś, będąc półtora razy większe od dwóch, ponieważ składa się z niego [tj. z dwóch] i jego połowy, wyraża konsonancję na zasadzie pięciu. Cztery zaś, będąc dwukrotnością dwóch, jak dwa jednego, obejmuje konsonancję na zasadzie wszystkiego. Ponieważ *Tetraktys* zakłada proporcję wymienionych konsonancji, zatem konsonancje te są spełnieniem doskonałej harmonii; wszystkim zaś rządzi doskonała harmonia i gwoli tego powiedzieli, że ona jest »źródłem, które ogarnia korzenie wiecznej natury«<sup>16</sup>.

Cóż jednak oznacza zwrot ἐν ᾗ αἱ Σειρήνες — „w którym [sa] Syreny”? Jak wykazuje M. West, Syreny były symbolem muzyki i harmonii i jako takie, występowały po raz pierwszy w liryce Alkmana<sup>17</sup>, a pojawiają się między innymi

<sup>16</sup> ἔστι τε οὗτος ὁ ἀριθμὸς πρώτη τετρακτὺς, πηγὴ δὲ ἀενάου φύσεως λέλεκται παρόσον κατ' αὐτοὺς ὁ σύμπας κόσμος κατὰ ἁρμονίαν διοικεῖται, ἥ δὲ ἁρμονία σύστημα ἔστι τριῶν συμφωνιῶν, τῆς τε διὰ τεσσάρων καὶ τῆς διὰ πέντε καὶ τῆς διὰ πασῶν, τούτων δὲ τῶν τριῶν συμφωνιῶν αἱ ἀναλογίαι ἐν τοῖς προειρημένοις τέσσαρσιν ἀριθμοῖς εὐρίσκονται, ἔν τε τῇ "ἐν κὰν τῇ δύο κὰν τῇ τρία κὰν τῇ τέσσαρα. ἤν γάρ ἡ μὲν διὰ τεσσάρων συμφωνία ἐν ἐπιτρίτῳ κειμένη, ἡ δὲ διὰ πέντε ἐν ἡμιολίῳ, ἡ δὲ διὰ πασῶν ἐν διπλασίονι. ὅθεν ὁ μὲν τέσσαρα ἀριθμὸς τοῦ τρία ἐπίτριτος ὢν, ἐπεὶ περ ἐξ αὐτοῦ καὶ τοῦ τρίτου μέρους αὐτοῦ συνίσταται, περιέσχηκε τὴν διὰ τεσσάρων συμφωνίαν· ὁ δὲ τρία τοῦ δύο ἡμιόλιος ὢν, ἡ ἐκεῖνόν τε περιέσχηκε καὶ τὸ ἥμισυ αὐτοῦ, ἐμφαίνει τὴν διὰ πέντε συμφωνίαν· ὁ δὲ τέσσαρα τοῦ δύο καὶ ὁ δύο τῆς μονάδος διπλασίονι καθεστῶς περιληπτικός ἐστι τῆς διὰ πασῶν. ἐπεὶ οὖν ἡ τετρακτὺς ἀναλογίαν τῶν λεχθεισῶν συμφωνιῶν ὑποβάλλει, αἱ δὲ συμφωνίαι τῆς τελείου ἁρμονίας εἰσὶ συμπληρωτικαί, κατὰ δὲ τὴν τέλειον ἁρμονίαν πάντα διοικεῖται, τοῦδε χάριν πηγὴν ἀενάου φύσεως ῥιζώματ' ἔχουσαν εἰρήκασιν αὐτήν. Sekstus Empiryk: *Przeciw logikom*, I, 94, 11—99, 1 (*Adv. math.*, VII, 94, 11—99, 1), s. 25—26.

<sup>17</sup> ἃ δὲ τῶν Σηρην[ίδων]  
ἀοιδότερα μ[ὲν] οὐχί,  
σιν αἱ γάρ, ἀντ[ὶ] δ' ἑνδεκα  
παίδων δεκ[ὰς] ἅδ' ἀειδ[ε]ί·  
φθέγγεται δ' [ἄρ'] ὦ[τ'] ἐπὶ Ξάνθῳ ῥοαῖσι  
κύκνος·

Chociaż nie jest od Syren  
Bieglejsza w śpiewie — boginie to przecież —  
Jednak zamiast jedenastu  
Dziewcząt dziesiątka ta śpiewa,  
Tak jak łabędź nad nurtem Ksanthosu.

Alkman, fr. I, 1, 96—101. Tłum. J. Danielewicz. W: *Liryka starożytnej Grecji*. Oprac. J. Danielewicz. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1984, s. 25.

Kontrowersje dotyczą tu „komplikacji »ilościowych«” (ibidem, przypis ze s. 25) z wersów 98—99. M.L. West tłumaczy to odwołaniem do ewentualnie preferowanej przez Alkmana skali muzycznej: „Dlaczego miałoby być akurat jedenaście Syren? Zapewne dlatego, że jest właśnie jedenaście czystych i doskonałych dźwięków. [...] W takim razie Alkman uznaje boski

w mitycznym obrazie kosmologicznych koncepcji Platona<sup>18</sup>. Delficka wyrocznia stanowi zatem niejako istotę ładu kosmicznego: budowa wieszczego trójnogu wyraża najwyższą doskonałość liczb i proporcji (λόγος), jest on uosobieniem idealnej harmonii wszechświata-kosmosu.

Pitagorejska koncepcja muzyki nie wyczerpuje się, oczywiście, na „tetrakty-sie”. Przyjrzyjmy się pokrótce pitagorejskiemu ujęciu interwałów oraz zagadnieniu konsonansów i dysonansów.

Pitagorejczykami, którzy w znaczący sposób starali się rozbudowywać matematyczną koncepcję muzyki, byli Filolaos i Archytas.

system złożony z jedenastu dźwięków. Jeśli jego muzyka była pentatoniczna, liczbie tej mogły odpowiadać pełne dwie oktawy, np. *A H c e f a g c' e' f' a'*. Jeśli była heptatoniczna, mógł to być układ dwóch tetrachordów rozłącznych (= oktawy) i jednego łącznego albo jakaś bardziej złożona struktura, z której można było wyodrębnić różne skale”. M.L. West: *Muzyka...*, s. 241.

<sup>18</sup> κυκλείσθαι δὲ δὴ στρεφόμενον τὸν ἀτρακτὸν ὄλον μὲν τὴν αὐτὴν φορὰν, ἐν δὲ τῇ ὅλῃ περιφερομένῃ τοὺς μὲν ἐντὸς ἐπτά κύκλους τὴν ἐναντίαν τῇ ὅλῃ ἡρέμα περιφέρεσθαι, αὐτῶν δὲ τούτων τάχιστα μὲν ἵεσθαι τὸν ὀγδοὺν, δευτέρους δὲ καὶ ἅμα ἀλλήλοις τὸν τε ἑβδομὸν καὶ ἕκτον καὶ πέμπτον [τὸν] τρίτον δὲ φορᾷ ἵεσθαι, ὥς σφίσι φαίνεσθαι, ἐπανακυκλοῦμενον τὸν τέταρτον, τέταρτον δὲ τὸν τρίτον καὶ πέμπτον τὸν δεύτερον. στρέφεσθαι δὲ αὐτὸν ἐν τοῖς τῆς Ἀνάγκης γόνασιν. ἐπὶ δὲ τῶν κύκλων αὐτοῦ ἄνωθεν ἐφ' ἐκάστου βεβηκέναι Σειρήνα συμπεριφερομένην, φωνὴν μίαν ἰεῖσαν, ἓνα τόνον· ἐκ πασῶν δὲ ὁκτὰ οὐσῶν μίαν ἁρμονίαν συμφωνεῖν. ἄλλας δὲ καθήμενας πέριξ δι' ἴσου τρεῖς, ἐν θρόνῳ ἐκάστην, θυγατέρας τῆς Ἀνάγκης, Μοῖρας, λευχεμονούσας, στέμματα ἐπὶ τῶν κεφαλῶν ἔχουσας, Λάχεσιν τε καὶ Κλωθῶ καὶ Ἀτροπον, ὑμνεῖν πρὸς τὴν τῶν Σειρήνων ἁρμονίαν, Λάχεσιν μὲν τὰ γεγονότα, Κλωθῶ δὲ τὰ ὄντα, Ἀτροπον δὲ τὰ μέλλοντα. καὶ τὴν μὲν Κλωθῶ τῇ δεξιᾷ χειρὶ ἐφαπτομένην συνεπιστρέφειν τοῦ ἀτρακτοῦ τὴν ἔξω περιφορὰν, διαλείπουσαν χρόνον, τὴν δὲ Ἀτροπον τῇ ἀριστερᾷ τὰς ἐντὸς αὐτῶν ἰσάμενως· τὴν δὲ Λάχεσιν ἐν μέρει ἐκατέρας ἐκατέρᾳ τῇ χειρὶ ἐφάπτεσθαι.

„A kiedy się oś kręci, obraca się z nią całość tym samym ruchem, ale w tej obracającej się całości siedem kręgów wewnętrznych obraca się po cichu i powoli w kierunku przeciwnym obrotowi całości. Spośród nich najszybciej biegnie pierścień ósmy — potem wolniej, a ruchem równoczesnym, siódmy, szósty i piąty; trzecią z kolei szybkość obrotu — tak się im zdawało — posiada krąg czwarty, wirujący w stronę przeciwną. Czwartą prędkość ma trzeci, a piątą — drugi. A kręci się oś obrotu oparta na kolanach Konieczności. Tam u góry, w każdym kręgu chodzi Syrena obracająca się razem z nim i wydaje jeden głos, jeden ton. Wszystkie razem, a jest ich osiem, tworzą jeden, harmonijny akord.

Jeszcze inne trzy postacie kobiece siedzą naokoło w równych odstępach, a każda ma swój tron: to Mojry, córki Konieczności, w białych sukniach, a przepaski mają na głowach. Lachesis, Kloto i Atropos. Śpiewają zgodnie z Syrenami. Lachesis o przeszłości śpiewa, Kloto o tym, co jest, Atropos o tym, co będzie. Kloto od czasu do czasu dotyka prawą ręką zewnętrznego kręgu wrzecioną i przyspiesza jego ruch obrotowy, tak samo znowu Atropos lewą ręką popycha kręgi wewnętrzne. A Lachesis jedną i drugą ręką dotyka chwilami to jednego, to drugich”. P l a t o n: *Państwo...*, X, 617a 4—d1, s. 334.

Platon mówi o ośmiu Syrenach, każda z nich „wydaje jeden głos, jeden ton” — mamy więc do czynienia z heptatoniczną (z dwoma oktavami) skalą diatoniczną; uwzględniając preferencje przedstawione przez Platona w III księdze *Państwa*, domniemywać możemy, że chodzi tu o skalę dorycką (e f g a h c' d' e'). Odpowiada to prawdopodobnie koncepcjom pitagorejskiej harmonii: dwa tetrachordy kwartowe, zbudowane według schematu PTT i połączone całym tonem, dzięki czemu otrzymujemy **czystą kwartę** (4/3) i **czystą kwintę** (3/2) — tworzące **oktawę** (2/1) — pitagorejski symbol harmonii muzycznej i zarazem kosmicznej. Wedle świadectwa J a m b l i c h a (*O życiu pitagorejskim*, XXXIV, 241, 13—15) właśnie skalę dorycką uznawali za najlepszą pitagorejczycy. Por. też M.L. West: *Muzyka...*, s. 241.

Filolaos z Krotony to pierwszy teoretyk muzyki, który podjął się ustalenia wartości matematycznej innych interwałów<sup>19</sup>, o czym zaświadcza Stobajos i Boecjusz. Ten pierwszy pisze w *Anthologium*: „[...] wielkością zaś harmonii (oktawy) jest kwarta (συλλαβὰ) i kwinta (δι' ὀξείαν): kwinta jest większa od kwarty o *epogdoos* (ἐπόγδοος). Jest bowiem od *hypate* (ὑπάτη) do *mese* (μέση) kwarta, od *mese* do *neate* (νεάτη) — kwinta, od *neate* do *trite* (τρίτη) — kwarta, od *trite* do *hypate* — kwinta. Między *mese* i *trite* zaś *epogdoos*. Jest więc kwarta *epitritos* (ἐπίτριτος) (3/4), kwinta *hemiolios* (ἡμιόλιος) (2/3), całość (oktawa) natomiast *diploos* (διπλόος) (1/2). Ta harmonia (oktawa) ma pięć *epogdoos* i dwa *dieses* (δίεσις, δύο διέσεις), kwinta — trzy *epogdoos* i *dieses*, kwarta zaś — dwa *epogdoos* i *dieses*”<sup>20</sup>. Z kolei Boecjusz w dziele *De institutione musica*... rozwija kwestię: „[...] niemniej pitagorejczyk Filolaos próbował podzielić ton inaczej. Punktem wyjścia swego tonu uczynił pierwszą liczbę nieparzystą, która tworzy sześcian, wielce czczoną wśród pitagorejczyków. Niewątpliwie pierwszą nieparzystą liczbą jest trzy, potrojone trzy daje dziewięć, a dziewięć razy trzy — 27, które różni się od liczby 24 o ton i różni się od niej o trzy. Rzeczywiście, trzy jest jedną ósmą 24, a ta ósma część dodana do samych 24, daje 27, sześcian 3. Filolaos podzielił liczbę 27 na dwie części. Jedną, większą od połowy, nazwał *apotome*, drugą, mniejszą od połowy, nazwał *diesis*. Później nazywano ją mniejszym półtonem, ponadto różnica to *komat*. Założył, że ten *diesis* zawiera trzynastą część jednostek, ponieważ 13 jest różnicą między 256 i 243, i że ta sama liczba składa się z dziewięciu, trzech i jednego, przy czym jednostka zajmuje miejsce punktu, trzy — nieparzystej linii, dziewięć — nieparzystego kwadratu. Po wyrażeniu, z tych powodów, *diesis* za pomocą 13, któremu nadał nazwę półtonu, z pozostałej części liczby 27, w której było 14 jednostek, utworzył *apotome*. A jako że różnicą między 13 i 14 jest jednostka, utrzymywał, że jednostka formuje *komat*. Cały ton natomiast tworzy 27 jednostek, ponieważ między 216

<sup>19</sup> M.L. West: *Muzyka...*, s. 251.

<sup>20</sup> Ἀρμονίας δὲ μέγεθος ἐντὶ συλλαβὰ καὶ δι' ὀξείαν· τὸ δὲ δι' ὀξείαν μείζον τὰς συλλαβὰς ἐπογδοῖον· ἐντὶ γὰρ ἀπὸ ὑπάτης ἐπὶ μέσων συλλαβὰ, ἀπὸ δὲ μέσας ἐπὶ νεάταν δι' ὀξείαν, ἀπὸ δὲ νεάτης ἐς τρίταν συλλαβὰ, ἀπὸ δὲ τρίτης ἐς ὑπάταν δι' ὀξείαν· τὸ δ' ἐν μέσῳ μέσας καὶ τρίτας ἐπόγδοον· ἃ δὲ συλλαβὰ ἐπίτριτον, τὸ δὲ δι' ὀξείαν ἡμιόλιον, <τὸ> διὰ πασάν δὲ διπλόον. Οὕτως ἁρμονία πέντε ἐπόγδοα καὶ <δύο> διέσεις, δι' ὀξείαν δὲ τρία ἐπόγδοα καὶ διέσις. Stobajos Jan: *Anthologium*. I, 21, 7d, 14—22. Eds. C. Wachsmuth and O. Hense. Vol. 1—5. Berlin 1884—1912. Wyjaśnienia wymagają pojęcia *hypate*, *mese*, *neate* (*nete*) i *trite*. Pierwotnie były to nazwy strun wczesnoklasycznej liry, które zostały przeniesione na stopnie skali muzycznej. *Hypate* była zatem *struną górną* (ἡ ὑπάτη χορδή), co nie oznaczało jednak najwyższego stroju, lecz przeciwnie, strunę najwyżej zamocowaną na lirze, strojoną więc najniżej (tak jak w dzisiejszych instrumentach strunowych). Odpowiednio dalej: *mese* — „środkowa”, *trite* — „trzecia”, *neate* (*nete*) — „dolna”. Gwoli ścisłości dodajmy, że między *hypate* i *mese* znajdowały się dwie struny: *parypate* (παρυπάτη) — „obok górnej” i *lichanos* (λιχανός) — „palec wskazujący”, natomiast między *trite* i *neate* znajdowała się *paranete* (παρανήτη) — „obok dolnej”. Zob. M.L. West: *Muzyka...*, s. 236.

i 243, które rozdziela jeden ton, różnicę tworzy  $27^{21}$ . Filolaos ustalił zatem matematyczną wielkość tonu, stanowiącego różnicę między kwintą a kwartą, czyli *epogdoon* — określa go relacja 9/8. Próbuje również określić mniejsze od tonu interwały. Kwarta bowiem, jak wskazuje, składa się z dwóch *epogdoon* i interwału, który określa jako *diesis*, czyli półton mniejszy. Po odjęciu od *epogdoon* *diesis* zostaje *apotome* — półton większy. Różnica między *apotome* a *diesis* tworzy *komat*, zdefiniowany jako różnica, o którą *epogdoon* jest większy od dwóch *diesis*. Wprowadza jeszcze dwa interwały, mianowicie schizmę i diaschizmę. Ta pierwsza jest połową komatu, druga zaś — *diesis*<sup>22</sup>.

Jeśli skonfrontować analizy Filolaosa z koncepcją tetraktysu, to pojawiają się proporcje liczbowe (9/8 — *epogdoon*), nie dające się wyprowadzić z czterech liczb tetraktysu. W konsekwencji należało rozszerzyć tradycyjną treść tetraktysu, poddać go przemianom, które pozwolą na wprowadzenie doń nowych ustaleń harmoniczych. Jak stwierdza Bogusław Sudak, „przemiany te (*scil.* pojęcia tetraktys) następowały w dwóch kierunkach — w kierunku wyjścia poza zbiór pierwszych czterech liczb naturalnych oraz w kierunku rozluźnienia ścisłego związku tetraktysu z działaniem sumowania jego składników. [...] Dla

<sup>21</sup> „Philolaus vero Pythagoricus alio modo tonum dividere temptavit, statuens scilicet primum toni ab eo numero, qui primus cybum a primo impari, quod maxime apud Pythagoricos honorabile fuit, efficeret. Nam cum ternarius numerus primus sit impar, tres tertio atque id ter si duxeris .XXVII. necessario exsurgent, qui ad .XXVIII. numerum tono distat, eandem ternarii differentiam servans. Ternarius enim .XXVIII. summae octava pars est, quae eisdem addita primum a ternario cybum .XX. ac .VII. [-277-] reddit. Ex hoc igitur duas Philolaus efficit partes, unam quae dimidio sit maior, eamque apotomen vocat, reliquam, quae dimidio sit minor, eamque rursus diesin dicit, quam posterius semitonium minus appellavere; harum vero differentiam comma. Ac primum diesin in .XIII. unitatibus constare arbitratur eo, quod haec inter .CCLVI. et .CCXLIII. pervisa sit differentia, quodque idem numerus, id est .XIII. ex novenario, ternario atque unitate consistat, quae unitas puncti obtineat locum, ternarius vero primae imparis lineae, novenarius primi imparis quadrati. Ex his igitur causis cum .XIII. diesin ponat, quod semitonium nuncupatur, reliquam .XXVII. numeri partem, quae .XVIII. unitatibus continetur, apotomen esse constituit. Sed quoniam inter .XIII. et .XVIII. unitas differentiam facit, unitatem loco commatis censet esse ponendam. Totum vero tonum in .XXVII. unitatibus locat eo, quod inter .CCXVI. ac .CCXLIII., qui inter se distant tono, .XXVII. sit differentia”. Boecjusz: *De institutione musica libri quinque*, III, 5. Ed. G. Friedlein. Leipzig 1867.

<sup>22</sup> „Filolaos zatem zaiste te definicje mniejszych interwałów zamieścił: *diesis*, sądzi, jest interwałem, o który większa jest proporcja 4/3 od dwóch tonów. *Koma* zaś jest interwałem, o który większa jest proporcja 9/8 od dwóch *diesis*, to jest dwóch mniejszych półtonów. *Schisma* jest połową komy, *diaschisma* zaś połową *diesis*, to jest mniejszego półtonu. [...] samo *apotome* od małego półtonu [*diesis* — P.Ś.] różni się dwoma schizmami; różni się mianowicie komatem. Bez wątpienia dwie schizmy tworzą jedno *apotome*”.

„Philolaus igitur haec atque his minora spatia talibus definitionibus includit. Diesis, inquit, est spatium, quo maior est sesquitercia proportio duobus tonis. Comma vero est spatium, quo maior est sesquioctava proportio duobus diesibus, id est duobus semitonii minoribus. Schisma est dimidium commatis, diaschisma vero dimidium dieseos, id est semitonii minoris. [...] Apotome autem a minore semitonio duobus schismatibus differt; differt enim commate. Sed duo schismata unum perficiunt comma”. Ibidem, III, 8.

teorii muzyki największe znaczenie miało jednak wykształcenie się już za czasów pitagorejskich drugiej podstawowej formy tetraktysu, przedstawianej jako ciąg liczbowy — 6, 8, 9, 12<sup>23</sup>. Ta druga forma tetraktysu umożliwia z jednej strony przedstawienie podstawowych interwałów za pomocą proporcji matematycznych (oktawa — 6/12; kwinta — 6/9, 8/12; kwarta — 9/12, 6/12), z drugiej zaś pozwala, co nie było możliwe przy tetraktysie 1, 2, 3, 4, na określenie *epogdoon*<sup>24</sup>. Należy wskazać jeszcze jeden tetraktys, znany z Platońskiego *Timajosa*. Jest to tzw. Platońska lambda, za której pomocą bóg we wspomnianym dialogu tworzy duszę świata: „[...] najpierw odjął od całości jedną część. Po niej dwa razy tyle. Trzecia część była o połówkę większa od drugiej, a trzy razy większa od pierwszej, czwarta była dwa razy większa od drugiej, piąta była trzy razy większa od trzeciej, szоста ośmiokrotnie większa od pierwszej, a siódma dwadzieścia siedem razy większa od pierwszej<sup>25</sup>”. Graficznie tetraktys ten przedstawia się w sposób przywodzący na myśl lambdę:

$$\begin{array}{ccc} & 1 & \\ & & \\ 2 & & 3 \\ & & \\ 4 & & 9 \\ & & \\ 8 & & 27 \end{array}$$

Platońska lambda jest tetraktysem, który doskonale ilustruje tezę, że ewolucja tetraktysu wykracza poza zasadę sumowania składników, stanowi natomiast określony ciąg liczbowy. Zasady konstrukcji lambdy są następujące: początek to 1 (jak zobaczymy w rozważaniach dotyczących matematycznych aspektów pitagoreizmu, odgrywała ona w nurcie pitagorejskim rolę szczególną), następnie mamy pierwszą parzystą — 2, oraz pierwszą nieparzystą — 3. Bok po stronie 2 jest tworzony przez podniesienie tej liczby do kolejnej potęgi. Analogicznie

<sup>23</sup> B. Suda k: *Matematyczna koncepcja muzyki — starożytność, średniowiecze*. Zielona Góra 1992, s. 132.

<sup>24</sup> „First of all, it would be well to notice the peculiar form of musical and mathematical »dialectic« which is occurring. That is to say, not only is 6 : 9 a perfect fifth, but 8 : 12 is as well; i.e., 6 : 9 :: 8 : 12. nor is that all, for while 6 : 8 is a fourth, so too is 9 : 12; or, 6 : 8 :: 9 : 12. Again, the significance of this harmonic *symmetry* will be fully realized by playing these relations out. However, not only are the fourth and fifth manifested in these multiple ways, but the ratio of 8 : 9 defines the *whole tone* as well”. D.R. F i d e l e r: *Introduction*. In: *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings Which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*. Compiled and translated by K.S. G u t h r i e. Grand Rapids 1987, s. 27.

<sup>25</sup> *μίαν ἀφεῖλεν τὸ πρῶτον ἀπὸ παντὸς μοῖραν, μετὰ δὲ ταύτην ἀφῆρει διπλασίαν ταύτης, τὴν δ' αὖ τρίτην ἡμολίαν μὲν τῆς δευτέρας, τριπλασίαν δὲ τῆς πρώτης, τετάρτην δὲ τῆς δευτέρας διπλὴν, πέμπτην δὲ τριπλὴν τῆς πρώτης, τὴν δ' ἕκτην τῆς πρώτης ὀκταπλασίαν, ἑβδόμην δ' ἑπτακαικεκοσιπλασίαν τῆς πρώτης*. Platon: *Timaios*, 35b 4—c 2. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi*. T. 2. Kęty 1999, s. 684.

tworzony jest bok po stronie 3<sup>26</sup>. Jeśli uzupełnimy lambdę liczbami drugiego tetraktysu (czyli o 6 i 12), przybierze ona następujący kształt:

$$\begin{array}{ccccc}
 & & 1 & & \\
 & & & & \\
 & 2 & & 3 & \\
 & & & & \\
 4 & & 6 & & 9 \\
 & & & & \\
 8 & & 12 & & 27
 \end{array}$$

Brakujące w lambdzie miejsce winno być uzupełnione liczbą 18, dzięki temu bowiem uzyskamy kompletne połączenie pierwszego tetraktysu (1, 2, 3, 4), drugiego (6, 8, 9, 12) i Platońskiej lambdy, które przybierze następujący kształt:

<sup>26</sup> Na związku między tetraktysem i Platońską lambdą wskazuje między innymi Theon ze Smyrny. Jednocześnie ten sam autor interpretuje lambdę z perspektywy sumowania składników, przy czym suma pierwszych sześciu liczb (1, 2, 3, 4, 8, 9) daje siódmą. Oto odpowiedni ustęp z dzieła Teona:

τοιαύτη μὲν <ή> ἐν μουσικῇ τετρακτὺς κατὰ σύνθεσιν οὖσα, ἐπειδὴ ἐντὸς αὐτῆς πᾶσαι αἱ συμφωνίαι εὐρίσκονται. οὐ διὰ τοῦτο δὲ μόνον πᾶσι τοῖς Πυθαγορικοῖς προτετίμηται, ἀλλ' ἐπεὶ καὶ δοκεῖ τὴν τῶν ὄλων φύσιν συνέχειν· διὸ καὶ ὄρκος ἦν αὐτοῖς οὐ μὰ τὸν ἀμετέραν ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν, παρὰν ἀνάνου φύσεως ῥίζωμά τ' ἔχουσιν. τὸν παραδόντα Πυθαγόραν λέγουσιν, ἐπεὶ δοκεῖ τοῦτου εἶρημα ὁ περὶ αὐτῆς λόγος. ἡ μὲν οὖν προεῖρημένη τετρακτὺς <αὕτη>, κατ' ἐπισύνθεσιν τῶν πρώτων ἀποτελουμένη ἀριθμῶν. δευτέρα δ' ἐστὶ τετρακτὺς ἡ τῶν κατὰ πολλαπλασιασμὸν ἐπηξημένων ἀπὸ μονάδος κατὰ τε τὸ ἄρτιον καὶ περιττόν. ὢν πρώτος μὲν [κατὰ τὸ ἄρτιον] λαμβάνεται ἡ μονάς, ἐπειδὴ αὕτη ἀρχὴ πάντων ἀρτίων καὶ περιττῶν καὶ ἀρτισπερίττων, ὡς προεῖρηται, καὶ ἀπλοῦς ὁ ταύτης λόγος· οἱ δ' ἐφεξῆς τρεῖς ἀριθμοὶ κατὰ τὸ ἄρτιον καὶ περιττόν. τὴν δὲ σύνθεσιν λαμβάνουσιν, ἐπειδὴ καὶ ὁ πᾶς ἀριθμὸς οὔτε μόνον ἄρτιος οὔτε μόνον περιττός. διὸ δύο λαμβάνονται αἱ κατὰ πολλαπλασιασμὸν τετρακτῦς, ἀρτία καὶ περιττή, ἡ μὲν ἀρτία ἐν λόγῳ διπλασίῳ, πρώτος γὰρ τῶν ἀρτίων ὁ β καὶ αὐτὸς ἐκ μονάδος κατὰ τὸ διπλασίον ἐξηξημένος, ἡ δὲ περιττή ἐν λόγῳ ἡξηξημένη τριπλασίῳ, ἐπειδὴ πρώτος τῶν περιττῶν ὁ γ καὶ αὐτὸς ἀπὸ μονάδος κατὰ τὸ τριπλασίον ἐξηξημένος. ὥστε κοινὴ μὲν ἀμφοτέρων ἡ μονάς, καὶ ἀρτία οὖσα καὶ περιττή· δεύτερος δὲ ἀριθμὸς ἐν μὲν τοῖς ἀρτίοις καὶ διπλασίῳ ὁ β, ἐν δὲ τοῖς περιττοῖς καὶ τριπλασίῳ ὁ γ· τρίτος δὲ ἐν μὲν τοῖς ἀρτίοις ὁ δ, ἐν δὲ τοῖς περιττοῖς ὁ θ· τέταρτος ἐν μὲν τοῖς ἀρτίοις ἡ, ἐν δὲ τοῖς περιττοῖς κζ. ἐν τούτοις τοῖς ἀριθμοῖς <οἱ> τελειότεροι τῶν συμφωνιῶν εὐρίσκονται λόγοι· συμπεριεῖληπται δὲ αὐτοῖς καὶ ὁ τόνος. δύναται δὲ ἡ μὲν μονάς τὸν τῆς ἀρχῆς καὶ σημείου καὶ στιγμῆς λόγον· οἱ δὲ δεύτεροι πλευρὰν δύναται ὅ τε β καὶ ὁ γ, ὅντες ἀσύμθετοι καὶ πρώτοι καὶ μονάδι μετρούμενοι καὶ φύσει εὐθυμετρικοί· οἱ δὲ τρίτοι ὅροι ὁ δ καὶ ὁ θ δύναται ἐπίπεδον τετράγωνον, ἰσάκις ἴσοι ὄντες· οἱ δὲ τέταρτοι ὅροι ὅ τε η καὶ ὁ κζ δύναται ἰσάκις ἴσοι ἰσάκις <όντες> κύβον. ὥστε ἐκ τούτων τῶν ἀριθμῶν καὶ ταύτης τῆς τετρακτῦς ἀπὸ σημείου καὶ στιγμῆς εἰς στερεὸν ἡ αὔξησις γίνεται· μετὰ γὰρ σημείου καὶ στιγμῆς πλευρά, μετὰ πλευρὰν ἐπίπεδον, μετὰ ἐπίπεδον στερεόν. ἐν οἷς ἀριθμοῖς καὶ τὴν ψυχὴν συνίστησιν ὁ Πλάτων ἐν τῇ Τιμαίῳ. ὁ δὲ ἔσχατος τούτων τῶν ἐπτά ἀριθμῶν ἴσος ἐστὶ τοῖς πρὸ αὐτοῦ πᾶσιν· ἐν γὰρ καὶ β καὶ γ καὶ δ καὶ η καὶ θ γίνονται κζ. Theonis Smyrnaei Philosophi Platonici Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium, 93, 25—96, 8. Ed. E. Hiller. Leipzig 1878.

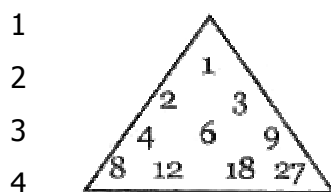
1
2    3
4    6    9
8    12    18    27 <sup>27</sup>

<sup>27</sup> Żyjący w I wieku n.e. neopitagorejczyk Nikomachos z Gerazy (autor między innymi dzieła *Encheiridion harmoniches*) rozbudował lambdę. Stephen Phillips pisze o tym następująco: „The Table of Lambda (Figure 2), handed down to us by the Pythagorean mathematician and mystic, Nichomachus of Gerasa (fl. c. 100 CE), extends the numbers in the Lambda. The horizontal rows of integers in Figure 2 are geometric progressions by 2 and the rows descending diagonally are geometric progressions by 3. Consecutive numbers in vertical columns are to each other in the ratio 3/2, defining the perfect 5th, whilst consecutive, diagonally paired numbers (shown by arrows) are in the ratio 4/3, defining the musical fourth.

1	2	4	4th	8	4th	16	32	64
	3	6	4th	12	4th	24	48	96
		9		18		36	72	144
				27		54	108	216
						81	162	324
							243	486
								729

Fig. 2. The Table of Lambda

The tetractys of integers at the beginning of the Table of Lambda serves as the basis of musical harmony:



Using the octave of 6 : 12, their arithmetic mean is 9, which, in relation to 6, is in the ratio 3 : 2. This is the perfect fifth. The harmonic mean of 6 and 12 is 8. This proportion, 8 : 6 or 4 : 3, is the perfect fourth. But 12 : 9 is also 4 : 3, that is, a perfect fourth, whilst 12 : 8 is also 3 : 2, which is a perfect fifth. The ratio 9 : 8 defines a whole tone. The central integer, 6, which is absent from the set of integers (1, 2, 3, 4, 8, 9, 27) in Plato's Lambda, is pivotal to discussion of the mathematical proportions of the musical notes for the following reason.

If the integer  $n$  is chosen as the fundamental frequency, then the first overtone, or octave, has a frequency of  $2n$ . The harmonic mean of these integers is  $(4/3)n$ , which is the perfect fourth. The arithmetic mean of  $n$  and  $2n$  is  $3n/2$ , which is the perfect fifth. Because  $n$  has to be divisible by both 2 and 3, that is, by 6, both means are integers if  $n = 6N$ , where  $N$  is an integer, i.e. the smallest value of  $n$  defining integer values of both the perfect fourth and fifth is therefore 6. If the tonic

Tak skonstruowany tetraktys ma następujące właściwości:

- zawiera interwał oktawy, określony odpowiednio proporcjami: 8/4, 4/2, 2/1, 12/6, 6/3 i 18/9;
- zawiera interwał kwinty, określony proporcjami: 3/2, 9/6, 6/4, 27/18, 18/12, 12/8;
- zawiera interwał kwarty, określony proporcjami: 4/3, 8/6, 12/9;
- zawiera proporcję tonu: 9/8, na którą wskazuje również sama liczba 27.

Z matematycznych analiz, jakich dokonał Filolaos, powstaje następujący obraz trzech skal: skalę enharmoniczną tworzą *diaschisma*, *diaschisma* i dwa *epogdoon* (w centach: 45, 45, 408) lub *diaschisma* + *schisma*, *diaschisma* + *schisma* i dwa *diesis* + *epogdoon* (57, 57, 384); skalę chromatyczną tworzą *diesis*, *apotome* i *diesis* + *epogdoon* (90, 114, 294); skalę diatoniczną natomiast — *diesis*, *epogdoon* i *epogdoon* (90, 204, 204)<sup>28</sup>.

Drugim, obok Filolaosa, sławnym pitagorejczykiem, który w znacznej mierze przyczynił się do rozwinięcia matematycznego ujęcia interwałów muzycznych, był **Archytas z Tarentu (około 400 roku p.n.e.)**. Jego fundamentalne ustalenia dotyczące teorii interwałów relacjonuje Ptolemeusz: „[...] zaś Archytas z Tarentu z pitagorejczyków najbardziej poświęcał się muzyce. Próbował zachować to, co towarzyszy rozumnym zasadom nie tylko w zgodnych dźwiękach (konsonansach), lecz i w podziale tetrachordu, jak właściwą naturą zgodnych bytów jest współmierność (symetryczność) różnic. [...] Zatem trzy takie rodzaje założył: enharmoniczny, chromatyczny i diatoniczny”. W dalszym ciągu relacji Ptolemeusz przedstawia proporcje ustalonych przez Archytasa interwałów. Skalę diatoniczną wyrażają proporcje: 28/27 (κζ), 8/7 (ζ) i 9/8 (η), a skalę enharmoniczną: 28/27 (κζ), 36/35 (λε) i 5/4 (δ). Najwięcej trudności interpretacyjnych nastęrcza skala chromatyczna, którą wyrażają proporcje: 28/27 (κζ), 243/224 (τὰ σμγ πρὸς τὰ σκδ) oraz 32/27 (τὰ λβ πρὸς τὰ κζ)<sup>29</sup>. Kontrowersje dotyczące tej

has a tone ratio of 6N, then the perfect fourth has a tone ratio of 8N and the perfect fifth has a tone ratio of 9N, thereby defining a musical interval of 9/8”. S.M. Phillips: *Pythagorean Aspects of Music*. [www.musicpsyche.org/Journal/mp3-SPhillips.htm](http://www.musicpsyche.org/Journal/mp3-SPhillips.htm).

<sup>28</sup> M.L. West: *Musyka...*, s. 252; zob. też s. 185.

<sup>29</sup> 'Α. δὲ ὁ Ταραντίνος μάλιστα τῶν Πυθαγορείων ἐπιμεληθεὶς μουσικῆς· πειρᾶται μὲν τὸ κατὰ τὸν λόγον ἀκόλουθον διασφίξειν οὐκ ἐν ταῖς συμφωνίαις μόνον ἀλλὰ καὶ ταῖς τῶν τετραχόρδων διαιρέσεσιν, ὡς οἰκείου τῇ φύσει τῶν ἐμμελῶν ὄντος τοῦ συμμετρου τῶν ὑπεροχῶν ... τρία μὲν τοίνυν οὗτος ὑφίσταται γένη, τὸ τε ἐναρμονίον καὶ τὸ χρωματικόν καὶ τὸ διατονικόν· ἐκάστου δὲ αὐτῶν ποιεῖται τὴν διαίρεσιν οὕτως· τὸν μὲν γὰρ ἐπόμενον λόγον ἐπὶ τῶν τριῶν γενῶν τὸν αὐτὸν ὑφίσταται καὶ ἐπὶ κζ, τὸν δὲ μέσον ἐπὶ μὲν τοῦ ἐναρμονίου ἐπὶ λε, ἐπὶ δὲ τοῦ διατονικοῦ ἐπὶ ζ, ὥστε καὶ τὸν ἡγούμενον τοῦ μὲν ἐναρμονίου γένους συνάγεσθαι ἐπὶ δ, τοῦ δὲ διατονικοῦ ἐπὶ η. τὸν δὲ ἐν τῷ χρωματικῷ γένει δεύτερον ἀπὸ τοῦ ὀξυτάτου φθόγγου λαμβάνει διὰ τοῦ τὴν αὐτὴν θέσιν ἔχοντος ἐν τῷ διατονικῷ· φησὶ γὰρ λόγον ἔχειν τὸν ἐν τῷ χρωματικῷ δεύτερον ἀπὸ τοῦ ὀξυτάτου πρὸς τὸν ὅμοιον τὸν ἐν τῷ διατονικῷ τὸν τῶν σς πρὸς τὰ σμγ. συνίσταται δὴ τὰ τοιαῦτα τετραχόρδα κατὰ τοὺς ἐκκειμένους λόγους ἐν πρώτοις ἀριθμοῖς τούτοις· ἐὰν γὰρ τοὺς μὲν ὀξυτάτους τῶν τετραχόρδων ὑποστήσῃμεθα, ἀφιβ, τοὺς δὲ βαρυτάτους κατὰ τὸν ἐπίτριστον λόγον τῶν αὐτῶν βς, ταῦτα μὲν ποιήσει ἐπὶ κζ πρὸς τὰ αζμδ· καὶ τοσοῦτων ἔσονται πάλιν ἐν τοῖς τρισὶ γένεσιν οἱ δεύτεροι [ναμλ. λόγοι] ἀπὸ τῶν βαρυτάτων· τῶν δ' ἀπὸ τοῦ ὀξυτάτου δευτέρων ὁ μὲν τοῦ ἐναρμονίου γένους ἔσται αωρ. ταῦτα γὰρ πρὸς μὲν τὰ αζμδ ποιεῖ τὸν ἐπὶ λε λόγον, πρὸς δὲ τὰ αφιβ τὸν ἐπὶ δ· ὁ δὲ τοῦ



ostatniej skali wynikają z faktu, że w przeciwieństwie do skali diatonicznej i enharmonicznej Archytas nie posłużył się wyłącznie tzw. superproporcjami ( $n + 1/n$ ). Zdaniem niektórych badaczy, przyczyną tego była inna metoda analizy interwałów, którą stosować miał Archytas. Wedle np. Martina Westa Archytas „prawdopodobnie budował te interwały eksperymentalnie na jakimś instrumencie, po czym rozstrzygał, jakie jest ich miejsce w skali”<sup>30</sup>. Z kolei C.A. Huffman sugeruje, iż „Archytas daje matematyczny opis skal będących w rzeczywistym użyciu, wnioskując o swych liczbach w części przez obserwację sposobu, w jaki muzycy stroją swoje instrumenty”<sup>31</sup>, co miało go doprowadzić nie tylko do stosowania (wbrew sugestiom Ptolemeusza) innych interwałów, nie wyłącznie superproporcji, lecz również do odrzucenia skali diatonicznej Filolaosa. Huffman, odnosząc się do Platońskiej krytyki empirycznego ustalania interwałów z *Państwa* (531 b—c), którą utożsamia z krytyką metody Archytasa, wyciąga wniosek dotyczący zasadniczej różnicy między Platonem a pitagorejczykami, stwierdzając, że „mamy tutaj do czynienia z ważną kwestią metafizyczną. Platon domaga się studiowania liczb samych w sobie, w oderwaniu od świata zmysłowego, podczas gdy Archytas, tak jak pitagorejczycy przed nim, nie rozważa rozdziału między światem zmysłowym a inteligibilnym i poszukuje liczb, które rządzą rzeczami inteligibilnymi”<sup>32</sup>. Przytoczona opinia Huffmana wykracza poza problematykę muzyczną, dotyczy bowiem przede wszystkim fundamentów pitagorejskiej koncepcji liczby. Przyjrzymy się tej kwestii nieco później. Jednak z perspektywy dotychczasowych ustaleń dotyczących pitagorejskiej koncepcji muzyki teza Huffmana wydaje się nieco za szeroka. Wszak metoda, którą posługiwał się Filolaos, zdaje się całkowicie teoretyczna. Trudno byłoby wskazać w niej jakiś element pochodzący z doświadczenia, można by nawet zgodzić się z sugestią Westa, iż w pewnych aspektach koncepcja ta bliska jest „numerologicznej mistyce”<sup>33</sup>. Jeśli dodać do tego opinię Landelsa, że „pitagorejczycy nie byli szczególnie zainteresowani dokładnym zbadaniem zależności pomiędzy długościami struny i wysokością dźwięków. Pisząc o muzycznych interwałach, zado-

διατονικῶν γένους τῶν αὐτῶν ἔσται αἰσα· καὶ ταῦτα γὰρ πρὸς μὲν τὰ ἀζῆτα τὸν ἐπὶ ζ ποιεῖ λόγον· πρὸς δὲ τὰ ἀφῆτα τὸν ἐπὶ ηῤ ὁ δὲ τοῦ χρωματικῶν καὶ αὐτὸς ἔσται τῶν αὐτῶν αἰσβ· ταῦτα γὰρ λόγον ἔχει πρὸς τὰ αἰσα, ὅν τὰ σὺν πρὸς τὰ σμγ. H. Diels, W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. (18. Auflage — 1989). Zürich 1992, Archytas, 47 A 16.

<sup>30</sup> M.L. West: *Muzyka...*, s. 253.

<sup>31</sup> „Archytas is giving mathematical descriptions of scales actually in use; he arrived at his numbers in part by observation of the way in which musicians tuned their instruments”. C.A. Huffman: *Music and Mathematics*. In: Idem: „Archytas”. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Electronic edition.

<sup>32</sup> „There is an important metaphysical issue at stake here. Plato is calling for the study of number in itself, apart from the sensible world, while Archytas, like Pythagoreans before him, envisages no split between a sensible and an intelligible world and is looking for the numbers which govern sensible things”. Ibidem.

<sup>33</sup> M.L. West: *Muzyka...*, s. 252.

walali się formułowaniem na ich temat teorii matematycznych”<sup>34</sup>, to sugestia Huffmana wydaje się trudna do obrony. Niemniej w odniesieniu do samego Archytasa może się okazać słuszną<sup>35</sup>. Możliwe, że odmienność muzycznej analizy między Filolaosem a Archytasem jest odbiciem kontrowersji dotyczących statusu liczby. Jeśli zatem harmonia muzyczna w ujęciu Filolaosa byłaby bytem inteligibilnym, który wobec harmonii stosowanej w praktyce wykonawczej jest wzorcem (?), to Archytas z kolei poszukiwałby relacji matematycznych w tejże praktyce, matematyzacja miałaby jedynie charakter formalny, nie normatywny, oraz zgodnie z sugestią Huffmana, nie rozdzielałaby tego, co inteligibilne, od tego, co zmysłowe. Jednakże zarówno sugestii Huffmana, jak i krytyce Platona (jeśli dotyczyła ona rzeczywiście Archytasa) przeczy relacja Boecjusza, który stwierdza: „Archytas zaś, ujmując wszystko w sposób racjonalny, nie tylko pominął zmysł słuchu w ocenie pierwszych konsonansów, lecz także, szczególnie przy podziale tetrachordów, kierował się rozumem”<sup>36</sup>. Jak zatem wytłumaczyć użycie przez Archytasa interwałów różnych od superproporcji? Wydaje się, że sugestia Andrew Barkera, analizującego Ptolemeuszową krytykę teorii Archytasa, podaje interesujące rozwiązanie problemu: „[...] po pierwsze, wyjaśnia (*scil.* Ptolemeusz) jego (*scil.* Archytasa) punkt widzenia w kwestii trudności związanych z proporcjami w skali chromatycznej. Archytas połączył swój tetrachord, mówi, »niezgodnie ze wstępnym założeniem (*prothesis*), jak powiedzieliśmy«, skoro dwie proporcje nie są *superparticulares*. Założenie w badaniu jest oczywi-

<sup>34</sup> J.G. L a n d e l s: *Muzyka starożytnej Grecji...*, s. 151.

<sup>35</sup> „We must infer that he was familiar with a division of the fourth as  $9 : 8 \times 9 : 8 \times 256 : 243$ , which many writers adopt as the correct division for the diatonic. It is implied in the work of one of Archytas’ predecessors, Philolaus (fr. 6), and is used by his contemporary, Plato, as the basis of his account of the musical structure of the World Soul (*Timaeus* 34b—36d). Yet Archytas does not himself accept this formulation of the diatonic division. The suggestion made above implies that he found its relations implicated in practical tuning-procedures, in so far as these depend on the »method of concordance«; and if that is correct, he must have noticed also that musicians did not apply this method in the most obvious and straightforward way in the construction of the diatonic. An application of the method to achieve the broad outlines of the division (giving  $9 : 8 \times 9 : 8 \times 256 : 243$ ) will have been followed by further fine tuning of the third string to a very slightly lower pitch. The case is similar in the enharmonic. The upper ratio of  $5 : 4$ , a major third, is not quite identical with the true ditone of  $9 : 8 \times 9 : 8$ , which could be attuned directly by the method. The sort of hypothesis I am offering is supported by a passage in Aristoxenus, where he remarks that contemporary musicians typically »sweeten« the highest interval in enharmonic by making it just a little less than the two whole tones which he considers correct (*El. harm.* 23.12—22). Probably both he and Archytas noticed that their procedure was first to attune the second string at a ditone below the highest note, by the method of concordance, and then to tighten it slightly, to achieve the »sweeter« effect they sought”. A. B a r k e r: *Scientific Method in Ptolemy’s Harmonics*. Cambridge 2000, s. 122.

<sup>36</sup> „Archytas vero cuncta ratione constituens non modo sensum aurium in primis consonantiis observare neglexit, verum etiam maxime in tetrachordorum divisione rationem secutus est”. B o e c j u s z: *De institutione musica...*, V, 17. Tłum. B. S u d a k. W: B. S u d a k: *Matematyczna koncepcja muzyki...*, s. 110.

ście tym, które sam Ptolemeusz uznaje za właściwe, ale z pewnością zamierza przypisać je również Archytasowi [...]. To wstępne założenie wymaga, aby wszystkie proporcje harmoniczne były *superparticulares*, z którą to konkluzją chromatyczne proporcje Archytasa pozostają w konflikcie. Lecz wykazałem, że skale Archytasa są tak skonstruowane, aby przedstawić doskonale konsekwentne zastosowanie zasady dającej pierwszeństwo *superparticulares*. Jeżeli rzeczywiście utrzymywał, że skala musi być w całości zbudowana na proporcjach *superparticulares*, musiał rozumieć pojęcie »budowanie skali« w sposób inny niż Ptolemeusz. Mógł być, oczywiście, wciąż uprawniony do argumentacji, że Archytas zastosował niewłaściwie *prothesis*, ale to nie to samo, co zarzucanie mu niekonsekwencji, gdyż w rzeczywistości konsekwentnym był<sup>37</sup>. Taka interpretacja pozwala na utrzymanie zasadniczej tezy, że fundament podziału tetrachordów stanowią w rozumieniu pitagorejczyków superproporcje (co, *nota bene*, potwierdza tezę o teoretycznym charakterze pitagorejskiej refleksji nad muzyką), co nie oznacza, że użycie innych interwałów jest sprzeczne z tym fundamentalnym założeniem. Chodzi wyłącznie o to, aby *superparticulares* wprowadzić do danej skali, a to, jak widać, Archytas osiągnął. Wynika z tego, że Archytas nie podkładał pod „wysłuchane” interwały matematycznych proporcji, lecz wprost przeciwnie, refleksja natury matematycznej wyprzedzała praktykę muzyczną. Ewentualne próby włączenia danych słuchowych do badań nad harmonią nie podważają naczelnej roli wyników ustaleń matematycznych. Nie ulega wątpliwości, że to właśnie skutkiem pitagorejskiej koncepcji muzyki „kryterium słuchowe zostało [...] podporządkowane matematycznemu”<sup>38</sup>. Przejawem sporu o pochodzenie pitagorejskich, matematycznych ustaleń dotyczących proporcji harmonicznnych jest między innymi przedstawienie wzoru *superparticulares*. Wedle wersji opierającej się na pitagorejskich analizach monochordu pitagorejczycy posłużyli się w tym celu wzorem  $n/(n-1)$ , gdzie:  $n$  = skrócenie struny w  $n$ -tej części jej długości. Oktawa, kwinta i kwarta uzyskiwane są w wyniku najprostszych proporcji, będąc wynikiem podziału struny odpowiednio: w połowie — oktawa ( $n = 2$ ;  $2/(2-1) = 2/1$  — dźwięk o dwukrotnie wyższym brzmie-

<sup>37</sup> „First, he makes explicit his view about the puzzling form of the ratios in the chromatic division. Archytas put his tetrachord together, he says, »contrary to the premiss (*prothesis*), as we have said« since two of its ratios are not epimoric (32.1—3). The premiss in question is of course the one that Ptolemy himself thinks correct; but he certainly intends to ascribe it to Archytas too [...]. This premiss entails that all melodic ratios must be epimoric, a conclusion with which Archytas’ chromatic ratios conflict. But I have argued that Archytas’ divisions can be so construed as to represent a perfectly consistent application of a principle giving primacy to epimorics. If he did indeed hold that attunements must be built wholly out of epimoric ratios, he must have understood the notion of »building an attunement« in a non Ptolemaic way. Ptolemy appears to have missed the point. He would still be entitled to argue, of course, that Archytas had failed to apply the *prothesis* in the right way, but that is not the same as accusing him of inconsistency, as in fact he does”. A. B a r k e r: *Scientific Method...*, s. 125.

<sup>38</sup> B. S u d a k: *Matematyczna koncepcja muzyki...*, s. 143.

niu), w  $1/3$  — kwinta ( $n = 3$ ;  $3/(3 - 1) = 3/2$  — dźwięk wyższy o  $3/2$ ), w  $1/4$  — kwarta ( $n = 4$ ;  $4/(4 - 1) = 4/3$  — dźwięk wyższy o  $4/3$ ). Wedle wersji zakładającej pierwotność analizy matematycznej, bez odwołania się do doświadczenia i praktyki muzycznej, wzór ten przedstawia się — jak wielokrotnie już wskazywano — następująco:  $n + 1/n$ . Wszystkie proporcje *superparticulares* można opisać wedle obydwu wersji. Która jednak z nich wydaje się bardziej zasadna, a w konsekwencji, która interpretacja pitagorejskiej teorii jest bardziej przekonująca? Po pierwsze, jeśliby oprzeć się na relacji Ptolemeusza, to wydaje się, iż punktem odniesienia w analizie proporcji jest mianownik: ta właśnie liczba jest podawana dla odpowiednich interwałów. Sugeruje to zatem, że liczba w nim przedstawiona to  $n$ , co z kolei wskazuje na wzór  $n + 1/n$ . Po drugie, gdyby przyjąć wzór  $n/n - 1$ , koniecznym byłoby wskazanie dodatkowego warunku:  $n$  nie może mieć wartości 1. Takie założenie jednak byłoby trudno wytłumaczalne, a zważywszy na znaczenie liczby **jeden** dla pitagorejczyków — wręcz niemożliwe. Wydaje się zatem, że i w tym przypadku argumenty przemawiają za przyjęciem nadrzędności i pierwotności analizy matematycznej.

Potwierdzeniem zasygnalizowanych tez jest pitagorejska klasyfikacja konsonansów. Jak zaświadcza Porfiriusz, podstawą oceny konsonansów są stosunki liczbowe. Najważniejszym źródłem konsonansów były stosunki liczbowe oparte na podstawowym tetraktysie (1, 2, 3, 4). Konsonansami są więc, w ujęciu pitagorejczyków, oktawa ( $2/1$ ), kwinta ( $3/2$ ), kwarta ( $4/3$ ), duodecyma ( $3/1$ ), podwójna oktawa ( $4/1$ ). Jeśli chodzi o drugą wersję tetraktysu (6, 8, 9, 12), pozwalała na zaliczenie do konsonansów jedynie tych proporcji, które można było sprowadzić do pierwszego tetraktysu. Dotyczy to zatem oktawy ( $12/6$ ), kwinty ( $12/8$ ,  $9/6$ ) i kwarty ( $12/9$ ,  $8/6$ ). Dysonansem są natomiast pozostałe, możliwe do wyprowadzenia z drugiego tetraktysu, interwały, np. potrójna oktawa ( $8/1$ ), czy też ton ( $9/8$ )<sup>39</sup>. Wnioski wypływające z pitagorejskich ustaleń dotyczących konsonansów znakomicie ilustruje opinia Boecjusza: „[...] sąd o wszystkich konsonansach, które przedstawiliśmy, należy sobie wyrabiać zarówno na podstawie słuchu, jak i stosunku liczbowego, który trzeba tu uznać za bardziej doskonały”<sup>40</sup>. Jest to związane z fundamentalnym założeniem epistemologicznym: „[...] możliwym jest, aby także zmysł słuchu oceniał konsonanse, jednak rozum dokładnie je ocenia”<sup>41</sup>. Potwierdzeniem tezy, że pitagorejska koncepcja muzyki nie wspiera się na doświadczeniu, są jej ustalenia dotyczące hierarchii konsonansów.

Status konsonansów przypisywali pitagorejczycy dwóm rodzajom interwałów: konstruowanym według zasad *superparticularis* oraz *multiplex*. Ten pierw-

<sup>39</sup> Ibidem, s. 141—150.

<sup>40</sup> „Sed inter omnes quas retulimus consonantias habendum iudicium est, ut in aure, ita quoque in ratione, quam earum meliorem oporteat arbitrari”. Boecjusz: *De institutione musica...*, I, 32. Tłum. B. Suda k. W: B. Suda k: *Matematyczna koncepcja muzyki...*, s. 143.

<sup>41</sup> „Consonantiam vero licet aurium quoque sensus diiudicet, tamen ratio perpendi”. Ibidem, I, 28, s. 143.

szy rodzaj, jak już wspomniano, wspierał się na wzorze proporcji  $n + 1/n$ . Rodzaj *multiplex* natomiast był określany proporcją  $n + 1/1$ . Spośród tych dwóch rodzajów konsonansów wyżej w ich hierarchii znajdowały się proporcje *multiplex*<sup>42</sup>. Miało to, jak się zdaje, dwojakie uzasadnienie.

Po pierwsze, wedle pitagorejczyków *multiplex* lepiej charakteryzował istotę liczby. Ciąg  $n + 1/1$  zmierza wszak do nieskończoności, co oddaje naturę liczb, będących ἄπειρον. Jednocześnie punktem odniesienia w każdej kolejnej proporcji utworzonej wedle wzoru tej proporcji jest jeden, czyli liczba będąca zarówno źródłem wszystkich liczb, jak i w konsekwencji liczbową πέρας. *Multiplex* stanowi zatem niejako symbol fundamentalnych tez pitagoreizmu, dotyczących istoty „kosmosu”: jest to określenie nieokreśloności, zjednoczenie wielości. Status szczególny natomiast ma oktawa. Określająca ją proporcja 2/1 należy zarówno do rodzaju *superparticularis*, jak i *multiplex*. W sposób najdoskonalszy ukazuje także istotę „kosmosu”. Jedyńka i dwójka wskazują wszak na konieczny związek jedna i wielości oraz na powstały w ten sposób, i rozumiany jako jedność wielości, *kosmos*<sup>43</sup>. Inaczej mówiąc, *kosmos* jest strukturą powstałą w wyniku określenia granicą nieokreśloności: symbolem πέρας jest 1, a symbolem ἄπειρον — 2; *kosmos* natomiast jest ὀρισμένον — „czymś określonym”, czyli „produktem” działania πέρας na ἄπειρον. W muzyce rolę πέρας odgrywają **zasady harmonii**, ἄπειρον to **możliwe dźwięki na skali muzycznej**, ὀρισμένον zaś jest po prostu samą **harmonią** — nałożeniem zasad harmonii muzycznej na nieokreśloność i nieskończoność dźwięków. Jak widzieliśmy wcześniej, zasady harmonii zostały sprowadzone do proporcji liczbowych. Sama harmonia zatem jest wynikiem zastosowania **właściwych** proporcji do nieokreślonej wielości. Określenie proporcji słowem λόγοι wskazuje zatem zarazem inne jego znaczenie: proporcje są **zasadami**, zgodnie z którymi kształtowany jest ład muzyczny. Całokształt pitagorejskich badań nad muzyką zdaje się zatem zmierzać do jednego celu: do znalezienia **jednej** formuły, za której pomocą można by ująć całą muzykę, na ograniczenie nieograniczoności. Hierarchia doskonałości interwałów i skal zależy niejako od stopnia ich przystawania do tej formuły. Oznacza to także, że możliwość poznania harmonii, dotarcie do zasad, które legły u jej podstaw, umożliwia człowiekowi rozum: to on bowiem, bez konieczności odwołania się do zmysłów, dociera do λόγοι, które wyrażone są za pomocą proporcji liczbowych.

Po drugie, wyższa pozycja *multiplex* związana była z tzw. pitagorejskim współczynnikiem niezgodności. Łączy się on z teorią uderzeń synchronicznych, i tak scharakteryzował go John Landels: „[...] pitagorejska interpretacja tego efektu okazuje się opisem tego samego zjawiska [teorii uderzeń synchronicz-

<sup>42</sup> B. S u d a k: *Matematyczna koncepcja muzyki...*, s. 150—151.

<sup>43</sup> Wskazać należy na ewidentną zbieżność tez pitagorejskich i Platońskich. Wszelki byt, zdaniem Platona, jest wynikiem oddziaływania dwóch zasad: ἓν i ἀριστος δυάς. Zatem Jedno (1) i Nieokreślona Diada (2) tworzą ład, harmonię (oktawę) „kosmosu”. Wielce prawdopodobne, że określenia Platońskich zasad pochodzą z pitagorejskiej proporcji oktawy (harmonii).

nych — P.Ś.] wyrażonym w sposób matematyczny. Określiwszy proporcje dla różnych interwałów (oktawa 2/1, kwinta 3/2 i kwarta 4/3), pitagorejczycy uważali, że im mniejsze są liczby użyte w proporcji, tym zgodniej brzmi interwał. Na tym została oparta ich metoda oceniająca stopień niezgodności. Choć może ona brzmieć osobliwie dla matematyków, sprawdza się dobrze w sensie akustycznym. Pitagorejczycy opracowali tak zwane »podstawy« dla każdej proporcji, to znaczy podzielili obie liczby przez największy wspólny dzielnik i od obu odjęli 1. Suma dwóch reszt z dzielenia daje wskaźnik stopnia niezgodności<sup>244</sup>. Stosując tę metodę do swych badań nad interwałami, ustalili pitagorejczycy, że najmniejszy wskaźnik niezgodności mają proporcje *multiplex*. Tak oto przedstawia się pierwsza piątka konsonansów:

- 1) oktawa (2/1); współczynnik niezgodności — 1;
- 2) duodecyma (3/1); współczynnik niezgodności — 2;
- 3) podwójna oktawa (4/1); współczynnik niezgodności — 3;
- 4) kwinta (3/2) — współczynnik niezgodności — 3;
- 5) kwarta (4/3) — współczynnik niezgodności — 5.

Pierwsze, drugie i trzecie (*ex aequo* z czwartym) miejsce w tym „rankingu” konsonansów zajmują zatem proporcje *multiplex*.

<sup>244</sup> J.G. Landels: *Muzyka starożytnej Grecji...*, s. 165. Dokładny opis pitagorejskiej metody przedstawia Porfiriusz w swym komentarzu do Ptolemeusza, pisząc: Τῶν Πυθαγορικῶν τινες, ὡς Ἀρχύτας καὶ Δίδυμος, ἰσχυροῦσι μετὰ τὸ καταστήσασθαι τοὺς λόγους τῶν συμφωνιῶν συγκρίνοντες αὐτοὺς πρὸς ἀλλήλους καὶ τοὺς συμφωνίους μᾶλλον ἐπιδεικνύειν βουλόμενοι τοιοῦτόν τι ἐποίουν. πρώτους λαβόντες ἀριθμοὺς, οὓς ἐκάλουν πυθμένας, τῶν τοὺς λόγους τῶν συμφωνιῶν αποτελούντων, τούτέστιν ἐν οἷς ἐλαχίστοις ἀριθμοῖς συμφωνίαι ἀποτελοῦνται, ὡς λόγου χάριν ἡ μὲν διὰ πασῶν ἐν πρώτοις θεωρεῖται ἀριθμοῖς τοῖς β καὶ α· πρώτος γὰρ διπλάσιος ὁ δύο τοῦ ἐνός καὶ πυθμένος τῶν ἄλλων διπλασίων· ἡ δὲ διὰ τεσσάρων ἐν ἐπιτρίτοις τοῖς τέσσαρσι καὶ τρισὶ· πρώτος γὰρ ἐπίτριτος καὶ πυθμὴν ὁ δ τῶν γ τούτους οὖν τοὺς ἀριθμοὺς ἀποδόντες ταῖς συμφωνίαις ἐσκόπουν καθ' ἕκαστον λόγον, τῶν τοὺς ὅρους περιεχόντων ἀριθμῶν ἀφελόντες ἀφ' ἑκατέρων τῶν ὅρων ἀνὰ μονάδα, τοὺς ἀπολειπομένους ἀριθμοὺς μετὰ τὴν ἀφαίρεσιν, οἵτινες εἰεν, οἷον τῶν β α, οἵπερ ἦσαν τῆς διὰ πασῶν· ἀφελόντες ἀνὰ μονάδα ἐσκόπουν τὸ καταλειπόμενον· ἦν δ' ἐνὸς τῶν δὲ δ καὶ γ, οἵτινες ἦσαν τῆς διὰ τεσσάρων, ἀφελόντες ἀνὰ μονάδα εἶχον ἐκ μὲν οὖν τῶν τεσσάρων ὑπολειπόμενον τὸν τρία, ἐκ δὲ τῶν τριῶν τὸν δύο· ὥστ' ἀπὸ συναμφοτέρων τῶν ὅρων μετὰ τὴν ἀφαίρεσιν τὸ ὑπολειπόμενον ἦν πέντε. τῶν δὲ γ καὶ β, οἵτινες ἦσαν τῆς διὰ πέντε, ἀφελόντες ἀνὰ μονάδα εἶχον ἐκ μὲν τῶν τριῶν ὑπολειπόμενα δύο, ἐκ δὲ τῶν δύο ὑπολειπόμενον ἓν, ὥστε τὸ συναμφοτέρον λειπόμενον εἶναι τρία. ἐκάλουν δὲ τὰς μὲν ἀφαιρουμένας μονάδας ὁμοία, τὰ δὲ λειπόμενα μετὰ τὴν ἀφαίρεσιν ἀνόμοια· διὰ δύο αἰτίας, ὅτι ἐξ ἀμφοῖν τῶν ὅρων ὁμοία ἡ ἀφαίρεσις ἐγίνετο καὶ ἴση· ἴση γὰρ ἡ μονὰς τῇ μονάδι· ὦν ἀφαιρουμένων ἐξ ἀνάγκης τὰ ὑπολειπόμενα ἀνόμοια καὶ ἄνισα. ἐὰν γὰρ ἀπ' ἀνίσων ἴσα ἀφαιρεθῇ, τὰ λοιπὰ ἔσται ἄνισα. οἱ δὲ πολλαπλάσιοι λόγοι καὶ ἐπιμόριοι, ἐν οἷς θεωροῦνται αἱ συμφωνίαι, ἐν ἀνίστοις ὅροις ὑφεστήκασιν, ἀφ' ὧν ἴσων ἀφαιρουμένων τὰ λοιπὰ πάντως ἄνισα. γίνεται οὖν τὰ ἀνόμοια τῶν συμφωνιῶν συμμιγέμενα· συμμίσγειν δὲ λέγουσιν οἱ Πυθαγόρειοι τὸ ἓνα ἐξ ἀμφοτέρων ἀριθμῶν λαβεῖν. ἔσται οὖν τὰ ἀνόμοια συντεθέντα καθ' ἑκάστην τῶν συμφωνιῶν τοιαῦτα· τῆς μὲν διὰ πασῶν ἓν, τῆς δὲ διὰ τεσσάρων πέντε, τῆς δὲ διὰ πέντε τρία. ἐφ' ὧν δ' ἂν φασὶ τὰ ἀνόμοια ἐλάσσονα ἢ, ἐκεῖνα τῶν ἄλλων εἰσὶ συμφωνότερα. σύμφωνον μὲν ἔστιν ἡ διὰ πασῶν, ὅτι ταύτης τὰ ἀνόμοια ἐν· μεθ' ἣν ἡ διὰ πέντε, ὅτι ταύτης τὰ ἀνόμοια τρία· τελευταία δ' ἡ διὰ τεσσάρων, ὅτι ταύτης τὰ ἀνόμοια πέντε. Porphyrius: *In Ptolemaei Harmonica*, 107, 15—108, 21. In: *Porphyrios Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios*. Ed. I. Düring. Göteborg 1932.

Reasumując pitagorejską koncepcję muzyki, podkreślić należy fundamentalne dla niej rozumienie harmonii. To rozumienie mocno tkwi swymi korzeniami w jej mitologicznym statusie. Wedle przekazu Hezjoda Harmonia jest córką Afrodyty i Aresa<sup>45</sup>, to „»jednocząca«, druga Afrodyta”<sup>46</sup>. Znakomicie rolę Harmonii ukazuje w swym opisie godów jej i Kadmosa Karl Kerényi: „[...] w orszaku weselnym para oblubieńców pojawiła się w cudownym rydwanie, [...] rydwan ciągnęły dziki i lwy. Podobnego zaprzęgu zażyzył sobie później król Pelias dla swej córki Alkestis — Apollo pomógł wówczas Admetowi zaprząć w jednym zaprzęgu nie lubiące się zwierzęta — cóż, zjednoczenie takich par dobrze pasowało do »jednoczącej« natury Harmonii”<sup>47</sup>. Jednoczenie różności i wielości to naczelna cecha harmonii. Identycznie ukazują tę myśl pitagorejczycy. Przyjrzyjmy się reprezentatywnemu pod tym względem fragmentowi z Filolaosa.

W relacji Stobajosa tak oto Filolaos tłumaczy, czym jest i dlaczego koniecznym było zaistnienie w świecie harmonii: „O naturze i harmonii tak twierdzi: bycie rzeczy, będące wieczne, i sama natura dopuszczają boską, nie ludzką wiedzę, z wyjątkiem tego, że nie było możliwe, by powstała jakakolwiek z istniejących i poznawanych przez nas rzeczy bez istnienia bycia tych rzeczy, z których złożony jest wszechświat — ograniczających (τῶν περαινόντων) i nieograniczonych (τῶν ἀπείρων). A ponieważ te zasady (ταὶ ἀρχαί) istniały, nie będąc ani podobnymi, ani tego samego rodzaju, byłoby niemożliwe, żeby zostały uporządkowane [w kosmos], gdyby nie pojawiła się później harmonia, w jakkolwiek sposób powstała. Podobne [rzeczy] i podobnego rodzaju nie potrzebowały harmonii wcale, ale niepodobne, niepodobnego rodzaju i nierównego porządku koniecznie musiały być zespolone dzięki harmonii, skoro miały być złączone w uporządkowanym kosmosie (ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι)”<sup>48</sup>. Cytowany fragment

<sup>45</sup> αὐτὰρ Ἄρηι  
ρίνοτόρῳ Κυθήρεια Φόβον καὶ Δεῖμον ἔτικτε,  
δεινούς, οἳ τ’ ἀνδρῶν πυκινὰς κλονέουσι φάλαγγας  
ἐν πολέμῳ κρύνοντι σὺν Ἄρηι πολιπόρθῳ,  
Ἄρμονίην θ’ ἣν Κάδμος ὑπέρθυμος θέτ’ ἀκοίτιν.

A Aresowi,  
który tarcze przebija, Popłoch i Strach urodziła  
Kythereja — potężnych, co gęsty szyk mężów mieszają  
w wojnie krew w żyłach mrozącej, z Aresem, miast burzycielem —  
i Harmonię; tę Kadmos zuchwały wziął za małżonkę.

Hezjod: *Theogonia*, 933—937, s. 56. Tłum. J. Łanowski. W: Hezjod: *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dzie. Tarcza*. Warszawa 1999.

<sup>46</sup> K. Kerényi: *Mitologia Greków*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 2002, s. 62.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 265.

<sup>48</sup> Περί δὲ φύσις καὶ ἁρμονίας ὁδε ἔχει: Ἄ μὲν ἐστὶ τῶν πραγμάτων, αἰθὺς ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἁ φύσις, θεία ἐντὶ καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν, πλὴν γὰρ ἡ ὅτι οὐχ οἷόν τ’ ἦς οὐδὲν τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκόμενον ὑφ’ ἀμῶν γενέσθαι, μὴ ὑπαρχούσας τὰς ἐστούς τῶν πραγμάτων ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος καὶ τῶν περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων. Ἐπεὶ δὲ ταὶ ἀρχαὶ ὑπάρχον οὐχ ὁμοίαι οὐδ’ ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἥδη ἀδύνατον ἦς καὶ αὐταῖς κοσμηθῆμεν, αἱ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο, ἥτινιῶν τρόπῳ ἐγένετο. Τὰ μὲν ὧν ὁμοία

prowadzi nas do pytania o status ontyczny harmonii: czy jest ona jedynie przejawem wzajemnego oddziaływania *πέρας* i *ἄπειρον*, czy też stanowi przyczynę tegoż oddziaływania? Mówiąc inaczej, czy harmonia to synonim „kosmosu”, czy może jego *metazasada*? Przyjrzyjmy się temu zagadnieniu.

Fragmentami, które w istotny sposób podnoszą zagadnienie statusu harmonii, a które uwzględnione zostaną w niniejszej analizie, są fr. B 1, B 2, B 6 (przywołany wcześniej), jego kontynuacja, czyli B 6a i B 10 Filolaosa, traktat *O zasadach*, przypisywany Archytasowi z Tarentu, oraz Platońskie świadectwa z *Fileba*, *Fedona* i *Timajosa*.

Fragmenty B 1<sup>49</sup> i B 2<sup>50</sup> zdaje się łączyć to, że użyte w nich określenia (*ἁρμόχθη*, *συναρμόχθη*) nie są wyrazem substancjalizacji harmonii, wskazując wyłącznie relację pomiędzy *ἄπειρα* i *περαίνοντα*<sup>51</sup>. Fragment B 10<sup>52</sup> substancjalizację (*ἡ ἁρμονία*) już wprowadza, jednakże nie czyni z niej zasady relacji (w tym fragmencie — po prostu relacji przeciwieństw), lecz niejako produkt tej relacji (*ἐξ ἐναντίων γίνεται*), jako tożsame (*ἔστι γὰρ*) z tym, co zjednoczone (*ἡ ἔνωσις*): jeśli więc harmonię uznać za tożsamą z tym, co zjednoczone, to podlega ona tym samym zasadom, czyli *πέρας-ἔν* i *ἄπειρον-πλήθος*, będąc produktem ich relacji. Bez wątpienia, najwięcej trudności wiąże się z fragmentem B 6. Fragment ten nie tylko wprowadza substancjalizację harmonii, lecz daje podstawy pod dyskusję nad jej statusem ontycznym. Jedną z możliwych interpretacji B 6 jest ta, która dostrzega w harmonii *metazasadę*<sup>53</sup>, w rozumieniu czynnika porządkującego

καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐδὲν ἐπεδέοντο, τὰ δὲ ἀνόμοια μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσολαχῇ ἀνάγκη τῇ τοιαύτῃ ἁρμονίᾳ συγκεκλειῆσθαι, αἱ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι. Stobajos: *Anthologium*..., I, 21, 7d, 1—14. Tłum. J. Gajda. W: J. Gajda: *Pitagorejczycy*..., s. 325.

<sup>49</sup> Περὶ φύσεως ὃν ἀρχὴ ἦδε· ἡ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαίνοντων, καὶ ὅλος ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα.

<sup>50</sup> Ἐκ τοῦ Φιλολάου περὶ κόσμου. ἀνάγκη τὰ ἔοντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντα τε καὶ ἄπειρα· ἄπειρα δὲ μόνον (ἢ περαίνοντα μόνον) οὐ κα εἶναι. ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὕτως ἐκ περαίνοντων πάντων ἔοντα οὕτως ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλον τὰρα ὅτι ἐκ περαίνοντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη. δῆλοι δὲ καὶ τὰ ἐν τοῖς ἔργοις. τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐκ περαίνοντων περαίνοντι, τὰ δ' ἐκ περαίνοντων τε καὶ ἀπείρων περαίνοντι τε καὶ οὐ περαίνοντι, τὰ δ' ἐξ ἀπείρων ἄπειρα φανέονται.

<sup>51</sup> Osobnym problemem jest kwestia zastosowanej, w odniesieniu do elementów relacji, formy *pluralis*. Zwracają na to uwagę między innymi Burkert i Huffman. Na przykład Huffman stwierdza: „[...] the emphasis on the plurals and hence on classes of things (limiters and unlimiteds), as opposed to Aristotle's and Plato's tendency to use the singular and thus to indicate an abstract principle (limit and unlimited), is just what we would expect of Presocratic”. C.A. Huffman: *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*. Cambridge 1993, s. 101. Autor nie podziela tej opinii, widząc również w tekście Filolaosa możliwość odniesienia do „abstrakcyjnych zasad”. Więcej w dalszej części analizy.

<sup>52</sup> ἁρμονία δὲ πάντως ἐξ ἐναντίων γίνεται· ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἔνωσις καὶ δίχα φρονέοντων συμφρόνησις.

<sup>53</sup> Tezę taką stawia C.J. de Vogel, stwierdzając: „[...] together with number, »harmony« is also mentioned by Aristotle as being a fundamental cosmic principle, a doctrine which we find clearly stated in the fragments of Philolaus”. C.J. de Vogel: *Pythagoras and Early Pythagore-*



zasady ἄπειρα i περαίνοντα, jednakże przy tej interpretacji trudność zdaje się wynikać z następującego sformułowania: αἱ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο, ὥτινιδὼν ἄδε τρόπων ἐγένετο. Jak rozumieć użyte w odniesieniu do harmonii określenie ἐπεγένετο? Zasadnym wydaje się połączenie go z użytymi wcześniej określeniami ὑπαρχούσας i ὑπάρχον. Stanowiłyby one przeciwieństwa: ἐπεγένετο dotyczyłoby tego, co „zjawia się później” (czy nawet jeszcze dosłowniej: „rodzi się później”). Np. w LSJ są między innymi przytaczane takie znaczenia, jak: *to be born after, come into being after, come at the end, come as fulfilment*), czyli harmonii; ὑπαρχούσας i ὑπάρχον zaś tego, co „jest uprzednio”. I to właśnie budzi największe kontrowersje: czego w zasadzie dotyczą te określenia? Co jest tym, co „uprzednie”? Obydwie wskazane formy, mianowicie ὑπαρχούσας i ὑπάρχον, są partycypiami aktywnymi od ὑπάρχω, ὑπάρχειν — znaczenie tego słowa jest wielorakie. Przekonywającą dla autora jest argumentacja C.A. Huffmana, który oddaje je w kontekście fragmentu B 6 za pomocą *preexist* (por. LSJ: „In Act. only, *to be the beginning, [...] to be already in existence*”)<sup>54</sup>. Forma ὑπαρχούσας odnosi się do τῆς ἐστὸς τῶν πραγμάτων — preegzystującą jest zatem ἡ (ἡ) τῶν πραγμάτων ἐστὼ, czyli „istota rzeczy” („istota bytów”, „bycie rzeczy”), zarówno τῶν περαινόντων, jak i τῶν ἀπείρων. Czym jest natomiast ἡ (ἡ) τῶν περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων ἐστὼ? Czy jest nią harmonia? Następne zdanie w sposób jednoznaczny uniemożliwia taką interpretację: wszak w jego świetle tym, co preegzystujące (ὑπάρχον), są τὰ ἀρχαί, o których z kolei wiemy, że są οὐχ ὁμοίαι οὐδ’ ὁμόφυλοι. Te określenia bez wątpienia odsyłają nas do τῶν περαινόντων i τῶν ἀπείρων. Czy jednak τὰ περαίνοντα i τὰ ἄπειρα są τὰ ἀρχαί? Byłoby to możliwe, gdyby przyjąć, że τὰ περαίνοντα i τὰ ἄπειρα są synonimem ἡ (ἡ) τῶν πραγμάτων ἐστὼ, lecz wydaje się raczej, iż stanowią one synonim τὰ πράγματα. A zatem pozostaje jedna możliwość: τὰ ἀρχαί są synonimem ἡ (ἡ) τῶν πραγμάτων ἐστὼ. Wyłania się wszakże następujący problem: ewidentna niezgodność liczby. Możliwym jednak jest następujące rozwiązanie tej aporii: ἡ (ἡ) τῶν πραγμάτων ἐστὼ stanowi pewien skrót myślowy, który należy rozwinąć w ten sposób, że odszukamy ἡ (ἡ) τῶν περαινόντων ἐστὼ i ἡ (ἡ) τῶν ἀπείρων ἐστὼ. I wtedy jedynym możliwym krokiem byłoby przyjęcie, że ἡ (ἡ) τῶν περαινόντων ἐστὼ jest πέρας, a ἡ (ἡ) τῶν ἀπείρων ἐστὼ jest ἄπειρον. Preegzystującymi są zatem τὰ ἀρχαί, toż-

anism. *An Interpretation of Neglected Evidence on the Pythagoras*. Assen 1966, s. 4. W polskiej literaturze przedmiotu zwolenniczką tej tezy jest Janina G a j d a - K r y n i c k a, zob. szczególnie *Filozofia pitagorejska w nurcie „fizyki” przedplatońskiej*. „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2001, nr 2 (38).

<sup>54</sup> Zob. C.A. Huffman: *Philolaus of Kroton...*, s. 136—137, gdzie autor między innymi przywołuje za *A Greek-English Lexicon*. Comp. H.G. Liddell, R. Scott. Rev. H.S. Jones. Oxford 1996 (dalej: LSJ) użycie tego słowa przez Herodota (*Dzieje*, 7.144): αὖται αἱ νέες τοῖσι Ἀθηναίοισι ὑπάρχον, jako przeciwstawienie tym okrętom, które miały być własnie budowane. Podobnie również W. Burkert, który oddaje to za pomocą formy *past*: *were*, przeciwstawionej odnoszącej się do harmonii formie *supervened*. Zob. W. Burkert: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Transl. E.L. Minar, Jr. Cambridge 1972, s. 252.

same z ἡ (ἁ) τῶν πραγμάτων ἐστὶν, czyli po prostu πέρας i ἄπειρον. Z preegzystencją zasad kontrastuje natomiast status harmonii. Filolaos używa następujących określeń: ἐπεγένετο i ἐγένετο. Obydwie te formy pochodzą od γίγνομαι, którego podstawowe znaczenie to „być zrodzonym, być wytworzonym” (zob. LSJ: „of persons, *to be born*, [...] of things, *to be produced*”). Podkreślić należy również, że na inną formę od γίγνομαι, mianowicie γεγενῆσθαι, natrafiamy w pierwszej części B 6: odnosi się w tym miejscu do οὐδὲν (Huffman: οὐθενί) τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκόμενον ὑφ’ ἁμῶν, czyli — wedle przekonania autora — do αὐτὰ ἁ φύσις. Mówiąc inaczej: ἁ φύσις γεγενῆσθαι. W połączeniu zaś z B 1 (ἁ φύσις ἀρμόχθη) synonimiczne byłoby ἀρμόζω (dor. ἀρμόσδω) albo συναρμόζω (dor. συναρμόσδω) oraz γίγνομαι. Mamy więc następującą konstrukcję: Natura „rodzi się”, „jest wytworzona”, czyli „zharmonizowana”, z określających i nieokreślonych (ich zasadami są πέρας i ἄπειρον). I właściwie tej samej konstrukcji używa Filolaos w odniesieniu do harmonii: ona też „rodzi się”, „jest wytworzona” (dodajmy: ἐπί — a zatem „po”, co kontrastuje z ὑπάρχω, ὑπάρχειν)<sup>55</sup>. Z fragmentu B 10 wiemy już, że ἀρμονία δὲ πάντως ἐξ ἐναντίων γίνεται. Zasadami zaś przeciwieństw są πέρας i ἄπειρον. Co więcej, fakt, że harmonia „rodzi się”, a nie ὑπάρχει, wynika z następującego dalej sformułowania: ὥτινῶν ἅδε τρόπῳ ἐγένετο (najlepiej oddaje to J. Gajda-Krynicka — „w jakikolwiek sposób się zrodziła”). Wydaje się zatem tezą zasadną, że w świetle wspomnianych fragmentów z Filolaosa tym samym jest natura i harmonia. Jedna i druga „rodzą się”, „są wytworzone” z πέρας i ἄπειρον. Czy zatem kontrowersja została rozwiązana? Otóż pozostaje otwarty pewien problem. Podkreśla wszak Filolaos na początku B 6, że wiedza o istocie rzeczy i harmonii jest boska, nie ludzka. Sugeruje to, że człowiek nie może wyczerpująco zrozumieć natury i harmonii. Potrafimy ustalić jedynie, że harmonia zrodziła się z πέρας i ἄπειρον, ale ustalenie, w jaki sposób to nastąpiło, wykracza już poza możliwości poznawcze człowieka. C.A. Huffman podkreśla, że zgodnie z treścią B 2 „harmonia nie istnieje wszędzie, lecz *supervenies* [tu: »dołącza się« — P.Ś.], aby wytworzyć pewną kombinację ograniczających i nieokreślonych”<sup>56</sup>. Dodaje też, że jej status (czy można ją zaliczyć do „wiecznych bytów rzeczy”) pozostaje niejasny: i być może właśnie o to chodzi Filolaosowi, gdy przypisuje wiedzy o harmonii boski, a nie ludzki charakter<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Dodajmy, że sugerowane przez Huffmana czytanie owego ἐπί jako „na”, w rozumieniu „if a harmony had not come **upon them**”, wydaje się wątpliwe, nie dodaje wszak Filolaos „na nie” (*scil.* zasady). Właściwszym wydaje się użyte przez Burkerta *supervenied*, aczkolwiek podkreślić trzeba pewną dwuznaczność tego pojęcia: rozumieć je bowiem można jako *happen* bądź jako *come additionally* (to rozumienie byłoby bliskie Huffmanowskiemu *come upon them*). Wydaje się, że najprecyzyjniej oddał to J. Lang: „pojawiła się później harmonia”, choć być może określenie „zrodziła się” jeszcze wierniej oddałoby oryginalne określenie Filolaosa.

<sup>56</sup> C.A. Huffman: *Philolaos of Kroton...*, s. 141.

<sup>57</sup> „It remains unclear then whether *harmonia* belongs to »the eternal being of things« in the same sense as limiters and unlimiteds do, and indeed Philolaos seems to regard any further explanation of *harmonia* as beyond our knowledge”. Ibidem.

Podkreślmy, że o ile ta konkluzja wydaje się godną przyjęcia, o tyle już sformułowanie „harmony [...] supervenes to produce” budzi duże wątpliwości, które wskazywano we wcześniejszej partii rozprawy. Autor jest przekonany, że analizowane fragmenty z dzieł Filolaosa potwierdzają niezbicie, że harmonia się rodzi, co więcej, rodzi się z *πέρας* i *ἄπειρον*. Gdyby więc próbować ἐπεγένητο oddać za pomocą *supervenies* (w znaczeniu *come additionally*, a nie *happen*), wówczas należałoby przyjąć zależność następującą: harmonia „dołącza się” do *πέρας* i *ἄπειρον*, aby zrodzić harmonię. Oznaczałoby to, że Filolaos używa pojęcia „harmonia” w dwóch znaczeniach: raz — jako metazasady, innym razem — w znaczeniu tego, co zrodzone z *πέρας* i *ἄπειρον*. Dochodzimy w ten oto sposób do możliwości odczytania koncepcji harmonii, którą najpełniej ilustruje interpretacja Janiny Gajdy-Krynickiej. W swym fundamentalnym artykule *Filozofia pitagorejska w nurcie „fizyki” przedplatońskiej* stwierdza: „Zasadami natury — *archai* są: *peras* i *apeiron*. [...] Lecz [...] Filolaosowe zasady mają status zasad biernych. Musi zatem istnieć zasada czynna, która je zestrza. Dla Filolaosa tą zasadą jest harmonia (*harmonia*), która jest nie tylko proporcją i miarą, symetrią, odpowiednim stosunkiem przeciwieństw, choć jako taka jawi się w rzeczach. Jest ona źródłem i przyczyną porządku świata, a więc przyczyną tego, że dwie różne *archai*, w niczym do siebie niepodobne i niepokrewne, z natury sobie przeciwstawne, stanowią kosmos — strukturę uporządkowaną i prawidłową, nie tracąc w owej strukturze niczego ze swej tożsamości”<sup>58</sup>. Wskazując natomiast różnice w pitagorejskiej koncepcji ἀρχαί i jońskiej koncepcji ἀρχή, pisze: „[...] zasady *peras* i *apeiron*, jako niejednorodne, podlegają zestrojeniu (*harmochthe*), ulegają zatem działaniu jakiejś siły, która, w przeciwieństwie do jońskich *archai*, nie jest im immanentna, jest poza nimi i ponad nimi. Natura w swym porządku nie zestroiła się sama, została zestrojona, jak pisze Filolaos; wszechświat-kosmos, jak i wszystko w nim, jest zatem czymś dziełem, ma przyczynę różną od tworzywa”<sup>59</sup>. Konkluduje zaś, odnośnie do statusu harmonii, następująco: „[...] analiza Filolaosowej koncepcji harmonii pozwala wnioskować, iż odbiega ona zdecydowanie od koncepcji zasad czynnych w filozofii natury. W kosmologii pitagorejczyka bowiem harmonii przypada w udziale funkcja zasady nad zasadami, twórcy nie tylko porządku w świecie, lecz wręcz świata samego. Nie znaczy to, że Filolaos przypisuje harmonii status twórcy, który powołał do bytu świat z nicości, jako że filozofia grecka nie zna koncepcji *creatio ex nihilo*. Twórca (*poietes*) to ten, który wykonuje coś z istniejącego tworzywa. Twórca w Filolaosowej kosmologii ma do dyspozycji tworzywo, lecz w jakimś hipotetycznym czasie, zanim jeszcze dokonał swego dzieła, kiedy istniał tylko on i prątworzywo, nie można było mówić o świecie. Pitagorejska

<sup>58</sup> J. Gajda-Krynicka: *Filozofia pitagorejska w nurcie „fizyki” przedplatońskiej...*, s. 50—52.

<sup>59</sup> Ibidem, s. 51.

harmonia zyskuje zatem w kosmologii Filolaosa rangę Boga<sup>60</sup>. Przeanalizujmy uważnie poszczególne tezy tej interpretacji.

Pierwsza kwestia, na którą zwrócimy uwagę, to problem statusu zasad biernych *πέρας* i *ἄπειρον*. Wydaje się, że w świetle dostępnych fragmentów z dzieła Filolaosa tezę, że *πέρας* i *ἄπειρον* mają charakter bierny, trudno uznać za bezdyskusyjną. Wszak w żadnym miejscu Filolaos tej myśli wprost nie wypowiada. Co więcej, gdy Filolaos w B 6 tłumaczy, dlaczego było konieczne „pojawienie się później” harmonii, stwierdza: *τὰ δὲ ἀνόμοια μὴδὲ ὁμόφυλα μὴδὲ ἰσολαχῇ ἀνάγκη τῇ τοιαύτῃ ἁρμονίᾳ συγκεκλείσθαι*. Przekład tego fragmentu nastrocza pewnych trudności. Przede wszystkim ustalenia wymaga, czy sformułowanie *τὰ δὲ ἀνόμοια μὴδὲ ὁμόφυλα μὴδὲ ἰσολαχῇ* należy traktować w ten sposób, że Filolaos wymienia trzy cechy rzeczy<sup>61</sup>, czy też dwie ostatnie stanowią dookreślenie pierwszej<sup>62</sup>. Kolejna trudność dotyczy słowa *ἰσολαχῇ* — Huffman dokonuje dokładnego przeglądu różnych lekcji tego fragmentu i (tak jak i Burkert) przyjmuje wprawdzie za podstawę własnej translacji *ἰσοταχή*, zastrzegając się jednak, iż lepszym wydaje się podkreślenie wątpliwości tego słowa niż wybór między niepewnymi formami<sup>63</sup>. Następny problem związany jest ze słowami *τῇ τοιαύτῃ* — według Huffmana poprawka, jaką wprowadził H. Diels, jest niezasadna, dlatego czyta ten fragment za pomocą *accusativus pluralis neutrum* i odnosi go nie do *ἁρμονία*, lecz do *τὰ ἀνόμοια*<sup>64</sup>. Niezależnie jednak od wszystkich tych kontrowersji konieczność „pojawienia się później” harmonii jest w tym miejscu uzasadniona nie biernością *πέρας* i *ἄπειρον*, lecz ich antytetycznością. Rolę harmonii można by w tym kontekście porównać, w przekonaniu autora, najwyżej do roli mediatora, a nie do roli aktywnej zasady działającej na zasady biernie, zwłaszcza w kontekście poprzedzającej analizowane sformułowanie myśli Filolaosa, że *τὰ μὲν ὅν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐδὲν ἐπεδέοντο*; sformułowania, które szczególnie w nawiązaniu do fragmentu B 2, ukazuje nam zasady *πέρας* i *ἄπειρον* jako **aktywne**, zdolne wszak do „rodzenia” odpowiednio *τὰ περαίνοντα* i *τὰ ἄπειρα*. Podkreślmy jeszcze jeden szczegół: nieprzypadkowo używa Filolaos określenia *ἐπεδέοντο*. Gdyby chodziło wyłącznie o wskazanie potrzeby, mógł wszak Filola-

<sup>60</sup> Ibidem, s. 53.

<sup>61</sup> Tak w tłumaczeniach J. Gajdy-Krynickiej, J. Langa, C.A. Huffmana, W. Burkerta.

<sup>62</sup> Tak w tłumaczeniu K.S. Guthrie: „but the dissimilar things, which have neither a similar nature, nor an equivalent function”. In: *The Pythagorean Sourcebook and Library...*, s. 168.

<sup>63</sup> „This is the reading of the manuscripts, but a reference to »equal speed« has no clear sense in context and the text is generally regarded as corrupt. A great variety of possible corrections have been proposed, but many of them are unattested or poorly attested forms and it seems better to print the manuscript text with an obelus than make what seems a largely arbitrary decision between unlikely forms”. C.A. Huffman: *Philolaus of Kroton...*, s. 143.

<sup>64</sup> Oddaje zatem ten fragment przez „it is necessary that such things”; podobnie Burkert: „such things must be”; Gajda-Krynicka utrzymuje wersję Dielsa: „muszą być przez ową harmonię”; Lang *de facto* w ogóle tego pojęcia nie tłumaczy: „koniecznie musiały być zespolone dzięki harmonii”.

os użyć słowa δέω, o wiele powszechniej stosowanej formy, zamiast rzadko używanej ἐπιδέω. Zauważmy jednak, że ἐπεδέοντο znakomicie koresponduje z ἐπεγένετο: Filolaos jest tu wręcz cudownie precyzyjny — ἐπεδέοντο wskazuje potrzebę **późniejszą** od πέρας i ἄπειρον, tak jak **późniejsze** jest „zrodzenie” harmonii. Przyjrzyjmy się formom, których Filolaos używa w odniesieniu do zasad i do harmonii. Jak już wykazano, w stosunku do zasad stosuje formy aktywne: ὑπαρχούσας i ὑπάρχον; w odniesieniu do harmonii używa form medialno-pasywnych: ἐπεγένετο i ἐγένετο, które jednak w tym kontekście zdają się zdecydowanie pasywne (choć, oczywiście, γίνομαι jest formą nieprzechodnią). Jak zinterpretować ἐπεδέοντο (także medialno-pasywną)? Wydaje się, że jedyną możliwością jest uznanie jej w określonym kontekście za formę medialną. I tak dochodzimy do niezmiennie istotnych słów: συγκεκλείσθαι i κατέχεσθαι. Obydwie formy sprawiają tę samą trudność: obydwie są infinitivami medialno-pasywnymi: pierwszy — *perfectum*, drugi — *praesens*. Użycie tych dwóch czasów jest oczywiste: „połączenie” musiało się dokonać, by trwać mogło „trzymanie w ładzie”. Rodzą się jednak dwie wątpliwości: po pierwsze, czy mamy do czynienia z formami pasywnymi, czy z medialnymi; po drugie, do czego owe bezokoliczniki się odnoszą. Jeśli chodzi o odpowiedź na pierwsze pytanie, to wydaje się, że powszechne tłumaczenie ich przy użyciu formy *passivum* jest w pełni uzasadnione, zwłaszcza że koresponduje z tym κοσμηθῆναι: *infinitivus futuri passivi*. Drugie pytanie jest bardziej kontrowersyjne: czy odniesieniem dla tych wszystkich infinitiwów są τὰ ἀρχαί, czyli πέρας i ἄπειρον? Tak bywa to z reguły tłumaczone. Lecz dopuszczalną jest również i inna interpretacja. Można odnieść te trzy infinitivy do τὰ περαίνοντα i τὰ ἄπειρα. Koresponduje to zresztą doskonale z B 2. *Kosmos* składa się z τὰ περαίνοντα, τὰ ἄπειρα i z ich połączenia, stanowią one elementy „kosmosu”. Natomiast πέρας i ἄπειρον stanowią zasady tamtych, nie elementy „kosmosu”, to nie one mają κοσμηθῆναι. Ostateczna interpretacja wyglądałaby zatem następująco: ogląd świata prowadzi do wniosku o panującym w nim ładzie — jest to zatem *kosmos*; ów *kosmos* jawi się przez pryzmat τὰ περαίνοντα, τὰ ἄπειρα oraz ich połączenia; umysł prowadzi nas do zasad τὰ περαίνοντα, τὰ ἄπειρα — to πέρας i ἄπειρον, one są istotą rzeczy, one są „preegzystujące”. Lecz skoro te zasady są różne, podczas gdy postrzegany *kosmos* stanowi jedność, a nie rozdzielną dwoistość, znaczy to, że z zasad musiała się „zrodzić później” ἁρμονία, przy czym owo „później” należałoby rozumieć w odniesieniu do τὰ ἀρχαί ὑπάρχον. Problemem jest natomiast ustalenie, czy również w odniesieniu do τὰ περαίνοντα i τὰ ἄπειρα (choć i takiej interpretacji wykluczyć nie można, harmonia bowiem była konieczna do ich łączenia, a nie do zrodzenia, niekoniecznie musi zatem wyprzedzać je same, lecz tylko ich połączenie). Największy jednak problem tej interpretacji stanowi odpowiedź na pytanie, jak „zrodziła się” harmonia. Otóż i ta trudność koresponduje z tekstem Filolaosa — ὥτινιὼν ἄδε τρόπιρ ἐγένετο.

Inne problematyczne zagadnienie sprowadza się do pytania, czy można uznać harmonię za Boga. Konieczne dla utrzymania tej interpretacji zdaje się założenie, że „w jakimś hipotetycznym czasie, zanim jeszcze dokonał swego dzieła, kiedy istniał tylko on i prątworkiwo, nie można było mówić o świetle”. Należałoby więc założyć, że *harmonia* była również „preegzystująca”. Lecz, jak staraliśmy się już ukazać, tego rodzaju założenie wydaje się niezgodne ze słowami Filolaosa: wszak harmonia, jako „rodząca się później”, jest w tym aspekcie wyraźnie przeciwstawiona *πέρας* i *ἄπειρον*. Podkreślmy jeszcze raz, że *πέρας* i *ἄπειρον* **rodzą** τὰ περαίνοντα i τὰ ἄπειρα. Do tego harmonia nie była konieczną. Konieczną stała się dopiero do połączenia τὰ περαίνοντα i τὰ ἄπειρα. Co więcej, to połączenie (jeszcze raz B 2) nie dotyczy całego „kosmosu”, są w nim bowiem także niezłączone τὰ περαίνοντα i τὰ ἄπειρα. Jest zatem możliwe odwrotne odczytanie relacji między zasadami i harmonią. Zasady niezależnie od siebie tworzą τὰ περαίνοντα i τὰ ἄπειρα. Aby połączyć je w *kosmos*, „wytwarzają”, czy też „rodzą” harmonię jako pewnego rodzaju „spoiwo”, które służy następnie owym zasadom do *harmonizowania* tego, co winno być *zharmonizowane*. Choć na pierwszy rzut oka interpretacja taka może się wydawać nieco naiwna, czy nawet absurdalna, przytoczmy pewne rozumowanie, które rzuci nieco inne światło na tę kwestię.

Jak podkreśla Huffman, „połączenie razem” (*fitting together*) nie musi być dobre lub harmonijne. Połączyć coś razem można wszak źle, nieharmonijnie. Pitagorejska *ἀρμονία* byłaby natomiast **właściwym**, czyli **określonym**, „połączeniem razem”<sup>65</sup>. W rozumowaniu Huffmana, a wydaje się, że rozumowanie to jest niealternatywne, jeśli przyjąć, że harmonia jest „właściwym połączeniem”, a nie „jakimkolwiek połączeniem”, widać wyraźnie poddanie harmonii „panowaniu” zasad *πέρας* i *ἄπειρον*: nieskończona mnogość „połączeń razem” jest poddana działaniu granicy, dzięki czemu „rodzi się” **właściwe, określone** „połączenie razem”.

Rozważania te prowadzą do jeszcze jednego problemu. Jak stwierdza Janina Gajda-Krynicka (por. s. 193) „harmonia (*harmonia*) [...] jest nie tylko proporcją i miarą, symetrią, odpowiednim stosunkiem przeciwieństw, choć jako taka jawi się w rzeczach”. Nasuwa się pytanie: jeśli harmonia byłaby „proporcją i miarą”, to czym byłoby *πέρας*? Tezy fragmentu B 6 kontynuowane są we fragmencie B 6a<sup>66</sup>. Fragment ten przytoczono wcześniej, dotyczy bowiem harmonii w muzyce. Jak starano się wykazać, *πέρας* można identyfikować właśnie z właściwymi proporcjami, które nałożone na *ἄπειρον* dźwięków tworzą harmonię. W myśl tej interpretacji harmonia nie jest „proporcją i miarą”, lecz przejawem działania „proporcji i miary”, którymi jest *πέρας*. Jeśli natomiast przyjąć, że „proporcja

<sup>65</sup> C.A. Huffman: *Philolaos of Kroton...*, s. 139.

<sup>66</sup> Ibidem, s. 124: „I regard his fragment as continuous with F6a, although there is a possibility of some gap between them”.

i miara” są harmonią, to nie sposób wskazać, czym jest *πέρας*. Dlatego autor skłania się ku tej interpretacji (koresponduje z nią zdecydowanie B 10), w której harmonia, w świetle zachowanych fragmentów traktatu Filolaosa, stanowi jedynie produkt *πέρας* i *ἄπειρον* (czyli to samo, co *φύσις*), ewentualnie także konieczne do połączenia *τὰ περαίνοντα* i *τὰ ἄπειρα* spoiwo, które jednak nie ma statusu metazasady, lecz zostało „zrodzone później” przez *πέρας* i *ἄπειρον*, której działanie pozostaje w zgodzie z proporcjami utożsamionymi w *πέρας*<sup>67</sup>. Autor chciałby podkreślić jeszcze raz, że jedynie **skłania się** ku tej interpretacji, nie uważając jednak problematyki statusu harmonii w koncepcjach Filolaosa za jednoznacznie rozstrzygniętą, głównie ze względu na skromność źródeł i niejednoznaczność ich translacji oraz wynikających z tego trudności interpretacyjnych.

Zagadnienie statusu harmonii w filozofii pitagorejskiej nie wyczerpuje się jednak w koncepcjach Filolaosa z Krotony. Jak pisze J. Gajda-Krynicka, „Filolaosowa nauka o liczbie i harmonii uzyskała pełniejsze dookreślenie w nauce Archytasa z Tarentu. Archytas, przyjąwszy ustalenia swego nauczyciela Filolaosa o roli i funkcji harmonii w kosmosie, przyznał owej harmonii status bytu pierwszego i samoistnego”<sup>68</sup>. Najistotniejszym dziełem Archytasa, które porusza zagadnienie zasad, jest traktat *Περὶ ἀρχῶν*<sup>69</sup>. Ale główny problem z fragmentami owego traktatu, które przetrwały do naszych czasów, sprowadza się do niemal powszechnego kwestionowania wśród badaczy ich autentyczności. Przyjrzyjmy się najpierw głównym tezom traktatu *Περὶ ἀρχῶν*, by do zagadnienia autentyczności wrócić później.

Autor traktatu wprowadza dwie zasady bytów: pierwszą, którą można określić mianem „kierującej szeregiem uregulowanych i określonych” (*μὴν μὲν τὰν συστοιχίαν ἔχουσιν τῶν τεταγμένων καὶ ὀρίστων*); drugą — „kierującą szeregiem nieuporządkowanych i nieokreślonych” (*ἐτέραν δὲ τὰν συστοιχίαν ἔχουσιν τῶν ἀτάκτων καὶ ἀόριστων*). Pierwsza nazwana jest „czyniącą dobro”, druga zaś — „czyniącą zło” (*τὰν μὲν εἶμεν ἀγαθοποιόν, τὰν δ’ εἶμεν κακοποιόν*). Pierwsza to „forma”, czyli „przyczyna czegoś konkretnego” (*ἃ μὲν μορφῶν ἐντὶ αἰτία τῶ τὸδε τι εἶμεν*); druga z kolei — „istota rzeczy”, czyli „podłoże”, „poddane zarządzaniu przez formę” (*ἃ δὲ ὡσία τὸ ὑποκείμενον, παραδεχόμενον τὰν μορφῶν*). Wedle Pseudo-Archytasa wszakże, skoro „ani istota sama z siebie nie ma udziału w formie” (*οὔτε δὲ τῶ ὡσίᾳ οἷον τέ ἐντὶ μορφῶς μετεῖμεν αὐτῇ ἐξ αὐτῆς*), ani też „forma nie przychodzi na istotę” (*οὔτε μὲν τὰν μορφῶν γενέσθαι περὶ τὰν ὡσίαν*), konieczną była inna zasada, poruszająca „istotę rzeczy ku formie” (*ἀλλ’ ἀνάγκη ἀτέραν τινὰ εἶμεν αἰτίαν, τὰν κινάσοισιν τὰν ἐστὶ τῶν πραγμάτων ἐπὶ τὰν μορφῶν*). Określa ją

<sup>67</sup> Analizując *κατέχεσθαι*, Huffman stwierdza: „[...] for Philolaus the idea seems to be that the limiters and unlimiteds are »mastered« by the *harmonia* so as to be »restrained« in an order which they would not otherwise form because of their dissimilar natures”. Ibidem, s. 145. Autor zaś uważałby za wskazane podkreślić, że z kolei sama harmonia jest „mastered” przez *πέρας* i *ἄπειρον*.

<sup>68</sup> J. Gajda-Krynicka: *Filozofia pitagorejska...*, s. 56.

<sup>69</sup> H. Thesleff: *The Pythagorean Texts of the Hellenistic period*. Åbo 1965, s. 19—20.

następnie Pseudo-Archytas „pierwszą [swą] mocą i przewyższającą inne: nazywa się zaś ją, z czym trzeba się zgodzić, bogiem” (*ταύταν δὲ τὰν πρῶταν τῇ δυνάμει καὶ καθυπερτάταν εἶμεν τῶν ἄλλων· ὀνομάζεσθαι δ’ αὐτὰν ποθάκει θεόν*). Stwierdza zatem Pseudo-Archytas, co następuje: „[...] także więc są trzy zasady: bóg, istota rzeczy i forma. A bóg jest sztukmistrzem (artystą) i poruszającym, istota zaś materią i poruszany, natomiast forma sztuką i tym, dokąd może być poruszana przez poruszydla istota” (*ὥστε τρεῖς ἀρχαὶ εἶμεν ἥδη, τὸν τε θεὸν καὶ τὰν ἐστὶν τῶν πραγμάτων καὶ τὰν μορφῶν. Καὶ τὸν μὲν θεὸν <τὸν> τεχνίταν καὶ τὸν κινέοντα, τὰν δ’ ἐστὶν τὰν ὕλην καὶ τὸ κινεόμενον, τὰν δὲ μορφῶν τὰν τέχνην καὶ ποθ’ ἂν κινέεται ὑπὸ τῷ κινέοντος ἃ ἐστὶν*). Bóg nazwany jest „pierwszym poruszydlem” (*τὸ πρῶτως κινέον*), który „z konieczności nie może być tylko umysłem, lecz czymś potężniejszym od rozumu: [że] zaś od rozumu potężniejszy, ten, którego nazywamy bogiem, jest oczywiste” (*Τὸ δὲ τοιοῦτον οὐ νόον μόνον εἶμεν δεῖ, ἀλλὰ καὶ νόω τι κρέσσον· νόω δὲ κρέσσον ἐντί, ὅπερ ὀνομάζομεν θεόν, φανερόν*).

Rodzi się pytanie: w czym w swej istocie przejawia się działanie owej najwyższej zasady, jaką jest bóg? Czy owo działanie polega na harmonizowaniu dwóch biernych zasad: „formy” i „istoty rzeczy”? Pseudo-Archytas ujmuje to zagadnienie inaczej: otóż jak wyrażnie podkreśla, „pewnej kombinacji harmonicznej (*ἃ συναρμογὰ*) wymaga i zjednoczenia” nie złożenie „formy” i „istoty”, lecz wymagają ich „przeciwstawne sobie moce, te prostych ciał” („ciał prostych”, czyli „ciał niezłożonych”), które ma „poruszany”, czyli „istota rzeczy” (*Ἀλλ’ ἐπεὶ τὸ κινεόμενον ἐναντίας ἑαυτῇ δυνάμει ἴσχει τὰς τῶν ἀπλῶν σωμάτων, τὰ δ’ ἐναντία συναρμογῆς τινοῦ δεῖται καὶ ἐνώσιος*). „Istota rzeczy” z konieczności przyjmuje „moc i proporcje — i te, które ukazują się (manifestują się) przez liczbowe, i geometryczne” — od liczb (*ἀνάγκα ἀριθμῶν δυνάμει καὶ ἀναλογίας καὶ τὰ ἐν ἀριθμοῖς καὶ γεμετρικοῖς δεικνύμενα παραλαμβάνειν*), „która (*scil. ἃ συναρμογὰ*?) ma moc zharmonizować i zjednoczyć przeciwieństwa w istocie rzeczy do formy” (*ἃ καὶ συναρμόζει καὶ ἐνώσει τὰν ἐναντιότατα δυνασεῖται ἐν τῇ ἐστοῖ τῶν πραγμάτων ποττὰν μορφῶν*). Ujawnia się następująca trudność: czy harmonizowanie należy rozumieć jako proces przebiegający pod wpływem „formy”, czy też może „istota rzeczy” wymaga uprzedniego zharmonizowania, by właśnie stać się „formą”, bądź też by zostać połączoną z „formą”. Przede wszystkim więc należy rozstrzygnąć, czy zharmonizowana „istota rzeczy” jest „formą” czy czymś innym od „formy”. Wydaje się, że z tekstu Pseudo-Archytasa wynika dość wyrażnie, że „forma” różni się od zharmonizowanej istoty, co ukazuje następujące zestawienie pojęć: „[...] bowiem wedle siebie będąca istota jest nie-uformowana (*ἄμορφος*), poruszona zaś do formy (*μορφὰ*), uformowaną (*ἐμμορφος*) się staje i otrzymuje proporcję ułożenia w ład” (*καθ’ αὐτὰν μὲν γὰρ ἔσσα ἃ ἐστὶν ἄμορφος ἐντι, κινθεῖσα δὲ ποττὰν μορφὰ ἐμμορφος γίνεται καὶ λόγον ἔχοισα τὸν τῆς συντάξιος*), a zatem *μορφὰ*, działając na *ἄμορφος*, przekształca ją w *ἐμμορφος* („forma” jest zasadą „formowania”, czyli przekształcania „nieuformowanego” w „uformowane”). Widzimy zarazem, że pomimo pewnych wcześniejszych



niejasności Pseudo-Archytas rolę czynnika nadającego właściwe proporcje przypisuje „formie”. Rola boga sprowadza się zatem do „poruszenia istoty rzeczy do formy”, harmonizowanie zaś należy raczej do „formy”. Można, oczywiście, ująć to i w ten sposób, że harmonizowanie będziemy rozumieć niejako dwuetapowo: pierwszym etapem będzie „poruszenie do formy” (rola boga); drugim zaś — nadanie właściwych proporcji „istocie rzeczy” (rola „formy”). Lecz nawet przy takim rozumieniu, które pozwala wprawdzie uznać boga za harmonizującego (a precyzyjniej: za współharmonizującego), jego rola nie polega na harmonizowaniu „formy” i „istoty”, lecz na udziale w harmonizowaniu przeciwieństw w „istocie rzeczy”. Korzystając z porównania, jakiego użył Pseudo-Archytas, można to ująć następująco: artysta (bóg) używa sztuki (forma) do uformowania materii (istota rzeczy), czyli artysta harmonizuje przeciwieństwa w materii za pomocą sztuki. Gdyby natomiast przyjąć, że bóg harmonizuje sztukę i materię, należałoby to rozumieć tak: bóg formuje „formę” i „istotę rzeczy” w „uformowane”. I to rodziłoby trudność w ustaleniu: co stanowi istotę tego formowania. Czy jest to „forma”? Jeśli tak, to sformułowanie „harmonizuje formę i istotę rzeczy” okazuje się jedynie barwną metaforą (tak samo, gdybyśmy powiedzieli, że „artysta harmonizuje sztukę z materią” — to piękna metafora, ale w istocie precyzyjniejszym jest sformułowanie: „artysta harmonizuje materię za pomocą sztuki”). Jeśli natomiast istota owego formowania miałaby być różna od „formy”, oznaczałoby to, że artysta posiadał sztukę używania sztuki (a przecież w pojęciu sztuki mieści się i to, że się jej potrafi używać: trudno wszak byłoby zrozumieć np. różnicę między sztuką muzycznego komponowania a sztuką korzystania z tej sztuki). Wydaje się to trudne do przyjęcia. W przekonaniu autora najbardziej zasadną wersją jest ta, zgodnie z którą artysta harmonizuje przeciwieństwa w materii za pomocą sztuki. Odnosząc się więc do opinii J. Gajdy-Krynickiej: „[...] w naturze [...] można przyjąć dwie postaci bytu: pierwotną i wtórną, czynną i bierną, kształtującą i kształtowaną. Postać pierwotna to harmonia, która łączy dwie prapostaci bytu (*ta protista idea tou ontos*): liczbę i wielkość jako takie. Archytasowa liczba jako taka, to Filolaosowa *arche*-zasada *peras*, zaś *apeiron*, dookreślony przez filozofa z Tarentu, przybrał postać niejako przestrzenną”<sup>70</sup> — autor w pełni zgodziłby się z tezą, że owe prapostaci mają charakter bierny, natomiast bóg jest zasadą czynną. Zgodziłby się też z utożsamieniem *peras* z liczbą, a także na określenie *apeiron* jako czegoś „niejako przestrzennego”. Nie zgodziłby się natomiast na utożsamienie boga z harmonią — przede wszystkim dlatego, że to ostatnie pojęcie w traktacie Pseudo-Archytasa nie pada, a zbliżone do niego pojęcie (*ἡ συναρμογή*) wydaje się związane z „formą”, a nie z bogiem; nie zgodziłby się także na to, że bóg „łączy dwie prapostacie bytu”, gdyż w świetle przeprowadzonych tu analiz owo jedno-

<sup>70</sup> J. Gajda-Krynicka: *Filozofia pitagorejska w nurcie „fizyki” przedplatońskiej...*, s. 56.

czenie (rozumiane jako harmonizowanie, czy też formowanie) dotyczy „przeciwieństw w istocie rzeczy”.

Przyjrzyjmy się teraz wspomnianej kwestii autentyczności omawianego traktatu. W swej monografii poświęconej Archytasowi Carl A. Huffman poświęca mu jedynie niewielką wzmiankę, podkreślając, że „tekst zdradza jego post-Arystotelesowski rodowód ze względu na częste wykorzystywanie technicznej terminologii z Arystotelesowskiej *Metafizyki*, określeń takich jak forma, substancja, to, co stanowi podłoże (*ὑποκείμενον*), i *τὸδε τι εἶναι*”<sup>71</sup>, i umieszcza go wśród *Spurious writings and testimonia*. Nie ulega wątpliwości, że terminologia, którą posłużył się w traktacie Pseudo-Archytas, jest w znacznej mierze Arystotelesowska. Trzeba jednak zwrócić uwagę na pewną kwestię: fakt, że terminologia użyta w traktacie jest nieautentyczna, nie musi jeszcze oznaczać, że same idee w nim przedstawione również są nieautentyczne. Oczywiście, ostateczne zweryfikowanie tej kwestii wydaje się leżeć poza zasięgiem naszych możliwości, a nawet sama próba oddzielenia terminologii od idei okazuje się niezwykle trudna. Niemniej można podjąć przynajmniej próbę wyciągnięcia z tego traktatu myśli, która, jeśli pominąć ową terminologię, nie będzie już tak rażąco nieautentyczna.

Zestawiając tezy traktatu Pseudo-Archytasa z omawianymi wcześniej fragmentami z dzieła Filolaosa, zauważyć można bez wątpienia pewne podobieństwa. Porównując np. z fragmentem B 2, należy podkreślić, że Archytasowa „forma” zdaje się wyraźnie analogiczna do *πέρας*, „istota rzeczy” zaś — do *ἄπειρον*, choć sprecyzowane zostało ich odniesienie do języka (ujmowalność bądź nieujmowalność językowa) i do możliwości ujęcia przez rozum bądź do braku takiej możliwości. W tym kontekście w stosunku do *μορφά-πέρας* używane są takie określenia, jak: *τὰν μὲν ῥητὰν καὶ λόγον ἢ ὁ μὲν τῷ ἴσῳ λόγος περὶ τὰν ῥητὰν καὶ λόγον ἔχουσιν φύσιν ἐντί*, natomiast w odniesieniu do *ἐστὶ τῶν πραγμάτων-ἄπειρον*: *τὰν δ' ἄλογον καὶ ἄρρητον ἢ ὁ δὲ τῷ ἀνίσῳ περὶ τὰν ἄλογον καὶ ἄρρητον*. Co więcej, w traktacie zaakcentowana została rola liczb w teorii Archytasa, co koresponduje z B 11 Filolaosa (przyjrzymy mu się szczegółowo później, teraz jedynie podkreślimy to, że liczba traktowana jest w nim jako warunek ludzkiego poznania i wiąże się z harmonią). Oczywiście, również sama idea harmonizowania i harmoniczności (niezależnie od kontrowersji związanych z tym zagadnieniem) przydaje traktatowi cech autentycznie pitagorejskich. Są, oczywiście, także trudności. Pierwszą jest kwestia bierności i czynności zasad. Autor bronił wcześniej stanowiska, w myśl którego *πέρας* i *ἄπειρον* nie miały w koncepcjach Filolaosa charakteru biernego. W traktacie Pseudo-Archytasa bierny charakter *μορφά* i *ἐστὶ τῶν πραγμάτων* nie podlega wątpliwości, jest wszak zawarty *expressis verbis*. Czym wyjaśnić tę różnicę? Trudno mówić tu o wpływach Arystotelesowskich, ponieważ „forma” w rozumieniu Arystotelesa nie ma

<sup>71</sup> C. A. Huffman: *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge 2005, s. 597.

charakteru biernego; raczej wykazać można by analogię między Arystotelesem i stoicyzmem<sup>72</sup>: mielibyśmy dwie zasady: Arystotelesowskie podłoże to zasada bierna w ujęciu stoików, natomiast forma to zasada czynna w rozumieniu stoików (czyli bóg). Można się więc zastanawiać, czy nie mamy tu do czynienia z połączeniem dwóch koncepcji: Arystotelesowskiej i stoickiej. Aktywna zasada, rozumiana jako bóg, zaczerpnięta byłaby ze stoicyzmu. Bierność materii również koresponduje z filozofią Stoi, przy czym zasada bierna zostałaby wzbogacona zaczerpniętą z arystotelizmu formą (której charakter uległby jednak zmianie, gdyż w koncepcji Arystotelesa był on czynny). Ale działanie boga w ujęciu Pseudo-Archytasa ma inny charakter niż w filozofii stoickiej, w której „będąc wiecznym, z całego zasobu materii tworzy wszystkie rzeczy”<sup>73</sup>, natomiast w ujęciu Pseudo-Archytasa bóg porusza „istotę rzeczy” do „formy”. Dodajmy od razu, że zestawienie boga Pseudo-Archytasa z Arystotelesowskim Pierwszym Poruszycielem również uwidacznia różnice. Wszak Arystotelesowski Pierwszy Poruszyciel jest Nieruchomy, jest tym, który *κινεῖ οὐ κινούμενα*, jego sposób poruszania wszystkiego cechuje się biernością (jest wszak przyczyną sprawczą jako *οὐ ἐνεκα*, nie jest przecież demiurgiem). Pseudo-Archytas zaś wprowadzie też określa boga jako Pierwszego Poruszyciela (*τὸ πρῶτως κινέον*), lecz zarazem jako *τὸ ἐξ αὐτῶ κιναιτικόν*; sam sposób poruszania jest zatem właśnie aktywny, demiurgiczny. Według autora mamy więc zasadniczo dwie możliwości: albo przyjąć, że traktat jest imitacją, wymieszaną koncepcji Arystotelesowskiej i stoickiej, z dodatkiem elementów oryginalnie pitagorejskich; albo też uznać, że w traktacie została przedstawiona koncepcja wyrażona wprowadzie za pomocą terminologii Arystotelesowsko-stoickiej, ale mająca charakter oryginalnie pitagorejski (Archytasowy). Ta druga możliwość wydaje się autorowi bardziej prawdopodobną. Sprawa jest jednak niewątpliwie bardzo zawiła, konieczną więc wydaje się jeszcze jedna konfrontacja. Tym razem autor zestawia główne tezy *Περὶ ἀρχῶν* z odpowiednimi fragmentami trzech platońskich dialogów (*Fileb*, *Fedon* i *Timajos*), które uchodzą bądź to za nawiązujące do pitagoreizmu, bądź za stanowiące platońską interpretację tegoż.

Analizę rozpoczniemy od najwcześniejszego ze wspomnianych dialogów, mianowicie od *Fedona*. W dialogu tym zagadnienie harmonii podjęte jest w kontekście rozważań o duszy. Porównanie duszy do harmonii wprowadza w dialogu Simiasz. Rozważaniu tej koncepcji poświęcone są wywody od 85 e 3 do 95 a 5. Harmonię traktują rozmówcy jednoznacznie: jako to, co złożone (*τὸ ἀρμονίαν μὲν εἶναι σύνθετον πρᾶγμα* — 92 a 7—92 a 8), jako pewnego rodzaju syntezę (*ἀρμονία ἢ ἄλλη τινὶ συνθέσει* — 92 e 4—93 a 1). Podkreśla również Pla-

<sup>72</sup> Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν. Diogenes Laertios: *Žywoty i poglądy...*, VII, 134, 1—3.

<sup>73</sup> δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν· τοῦτον γὰρ αἰδίων ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. Ibidem, VII, 134, 3—4, s. 430.

ton, że harmonia nie może wyprzedzać tego, z czego jest złożona (οὐ γάρ που ἀποδέξῃ γε σαυτοῦ λέγοντος ὡς πρότερον ἦν ἁρμονία συγκειμένη, πρὶν ἐκεῖνα εἶναι ἐξ ὧν ἔδει αὐτὴν συνεθεῖναι — 92 a 9—b 2). Oznacza to w konsekwencji, że harmonia powstaje („powstaje”, „wynika”, „tworzy się”, „kształtuje się” — συνίσταται) na końcu (οὐ γάρ δὴ ἁρμονία γέ σοι τοιοῦτόν ἐστιν ἢ ἀπεικάξεις, ἀλλὰ πρότερον καὶ ἡ λύρα καὶ αἱ χορδαὶ καὶ οἱ φθόγγοι ἔτι ἀνάρμοστοι ὄντες γίνονται, τελευταῖον δὲ πάντων συνίσταται ἡ ἁρμονία καὶ πρῶτον ἀπόλλυται — 92 b 7—92 c 2), analogicznie do Filolaosowego ἐπεγένετο. Wydaje się, że rozumienie harmonii w *Fedonie* i w tekście Filolaosa jest zbliżone do Heraklitejskiej formuły „zwrotnej harmonii” (οὐ ξυνιάσιν ὅκως διαφερόμενον ἐωυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος (παλίντονος) ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης — *FVS*, Heraclitus B 51).

O wiele bardziej skomplikowanym jest zagadnienie harmonii w dialogu *Fileb*. Punkt wyjścia stanowi w nim przytaczana już w niniejszej pracy teza, że wszelki byt jest z jedności i wielości, ma w sobie wrodzoną granicę i nieokreśloność (ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων — 16 c 9—10). Nie poprzestaje jednak na dwóch postaciach bytu (τὰ τῶν ὄντων εἶδα), lecz wprowadza jeszcze dwie kolejne: „[...] zatem przyjmijmy te dwie postaci, a trzecia — to pewna jedność, zmieszana z nich obu. [...] Popatrz na przyczynę, dla której się one ze sobą mieszają, i załóż mi, oprócz tamtych trzech, jeszcze i to czwarte” (Τούτω δὴ τῶν εἰδῶν τὰ δύο τιθώμεθα, τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμφοῖν τούτων ἐν τι συμμισγόμενον. εἰμὶ δ', ὡς ἔοικεν, [...] Τῆς συμμιέξεως τούτων πρὸς ἄλληλα τὴν αἰτίαν ὅρα, καὶ τίθει μοι πρὸς τρισὶν ἐκείνοις τέταρτον τοῦτο — 23 c 12—23 d 1, 23 d 7—23 d 8)<sup>74</sup>. Określa je następnie jako πέρας καὶ ἀπειρον καὶ κοινὸν καὶ τὸ τῆς αἰτίας γένος ἐν ἅπασι τέταρτον ἐνόν (30 a 10—30 b 1). Charakteryzuje wreszcie „przyczynę” następująco: „[...] we wszechświecie jest wiele pierwiastka nieokreśloności i określonego też dość, i jakaś jest nad nimi (ἐπ' αὐτοῖς — ale może być również »po nich«) przyczyna nielicha, która porządkuje i układa lata i pory roku, i miesiące, która się chyba najsprawiedliwiej nazywa mądrością i rozumem” (ἀπειρόν τε ἐν τῇ παντὶ πολὺ, καὶ πέρας ἱκανόν, καὶ τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ συντάττουσα ἐνιαυτούς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιοτάτ' ἂν — 30 c 4—7)<sup>75</sup>. Podkreślmy zatem, że choć niewątpliwie Platon w *Filebie* wprowadza „przyczynę”, która jest analogiczna do boga z *Περὶ ἀρχῶν*, charakteryzuje ją bowiem jako „czynną” (ΣΩ. Οὐκοῦν ἡ τοῦ ποιούντος φύσις οὐδὲν πλὴν ὀνόματι τῆς αἰτίας διαφέρει, τὸ δὲ ποιὺν καὶ τὸ αἴτιον ὀρθῶς ἂν εἴη λεγόμενον ἐν; ΠΡΩ. Ὅρθῶς — 26 e 6—26 e 9), to określa ją mianem σοφία καὶ νοῦς. Natomiast pojęcia ἁρμονία używa, podobnie jak w *Fedonie*, na określenie „trzeciej postaci”, czyli „jedna połączonego” (ἐν τι συμμισγόμενον):

<sup>74</sup> Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi...*, T. 2, s. 594.

<sup>75</sup> Ibidem, s. 603.

*Sokrates*: Zatem rodzaj mieszany to ten trzeci spośród czterech omówionych.

*Protarchos*: Ten, któryś wymienił po nieokreśloności i określeniu, i tam zamieściłeś i zdrowie, zdaje mi się, i harmonię?

*Sokrates*: Bardzo pięknie powiedział.

ΣΩ. Κοινὸν τοῖνυν ὑπακούωμεν ὃ δὴ τῶν τεττάρων τρίτον ἐλέγομεν.

ΠΡΩ. Ὁ μετὰ τὸ ἄπειρον καὶ πέρας ἔλεγες, ἐν ᾧ καὶ ὑγίειαν, οἶμαι δὲ καὶ ἁρμονίαν, ἐτίθεσο;

ΣΩ. Κάλλιστ' εἶπες — 31 c 8—31 d 1<sup>76</sup>.

Jeśli traktować *Fileba* jako dialog w znacznej mierze ukazujący koncepcje pitagorejskie, to znaleźlibyśmy w nim z jednej strony znaczące przesłanki wspierające autentyczność tez z *Περὶ ἀρχῶν* (podkreślmy jeszcze raz, że mówimy o autentyczności tez traktatu Pseudo-Archytasa, nie o autentyczności języka, którym owe tezy wyrażono). Z drugiej jednak strony nie znajdujemy potwierdzenia tezy o dwóch znaczeniach pojęcia *ἁρμονία*: Platon konsekwentnie stosuje je na oznaczenie produktu relacji *πέρας καὶ ἄπειρον*. Rodzi się jednak istotne pytanie dotyczące koncepcji boga. W jakim bowiem zakresie należy traktować go jako fundamentalną zasadę (metazasadę) ontologii Platona (a w sposób pośredni pytanie to dotyczy również pitagoreizmu)? Aby rozwinąć to zagadnienie, koniecznym okazuje się odniesienie do głównych tez dialogu *Timajos*.

Głównym zagadnieniem dialogu jest koncepcja (obraz, mit?) kosmogoniczna, którą prezentuje sławny pitagorejczyk *Timajos* z Lokroj. We wstępnych rozważaniach przyjmuje fundamentalne założenia:

1. Koniecznym staje się odróżnienie tego, co wieczne, od tego, co permanentnie stające się. To pierwsze jest uchwytnie rozumowo z uzasadnieniem; drugie zaś — zmysłowym mniemaniem bez uzasadnienia, jako „nigdy prawdziwy byt” (*Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὄν αἰεῖ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεῖ, ὃν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, αἰεὶ κατὰ ταῦτά ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὅντως δὲ οὐδέποτε ὄν* — 27 d 5—28 a 4).

2. Rodzenie się tego drugiego wymaga przyczyny (*πᾶν δὲ αὖ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν* — 28 a 4—6).

3. Przyczyna działa, mając oparcie w tym, co wieczne. Ta przyczyna to bóg, określony jako „rzemieślnik”, „twórca”, „ojciec”, „stwórca” (*ὁ δημιουργός, ὁ ποιητής, ὁ πατήρ, ὁ τεκταινόμενος*). Tworzy, odwzorowując to, co wieczne, gdyż tylko w ten sposób to, co odwzorowane, jest „piękne i doskonałe”. W przeciwnym przypadku zaś (gdyby wzorem było to, co stworzone), świat byłby „niepiękny”. A że świat jest piękny, znaczy to, że stanowi odwzorowanie tego, co wieczne (*τόδε δ' οὖν πάλιν ἐπισκεπτέον περὶ αὐτοῦ, πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν ἀπηργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταῦτά καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός. εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστιν ὅδε ὁ κόσμος ὃς τε δημιουργὸς ἀγαθός, δηλὸν ὡς*

<sup>76</sup> Ibidem, s. 604.

πρὸς τὸ αἰδίδιον ἔβλεπεν· εἰ δὲ ὁ μὴδ' εἶπεν τι θεμῖς, πρὸς γεγονός. παντὶ δὴ σαφές ὅτι πρὸς τὸ αἰδίδιον· ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων. οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγιον καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτα ἔχον δεδημιουργηται· τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι — 28 c 5—29 b 2).

Zwróćmy ponownie uwagę na pewien szczegół językowy. Przyjrzyjmy się dwóm ostatnim zdaniom: οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγιον καὶ φρονήσει περιληπτὸν καὶ κατὰ ταῦτα ἔχον δεδημιουργηται· τούτων δὲ ὑπαρχόντων αὖ πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι. Sformułowanie z początku drugiego zdania, mianowicie τούτων δὲ ὑπαρχόντων, przywodzi na myśl określenia, których używał Filolaos. Czego dotyczą one w przytoczonym fragmencie *Timajosa*? Wydaje się uzasadnionym stwierdzenie, że dotyczą określenia τὸ λόγιον καὶ φρονήσει περιληπτὸν ze zdania poprzedniego. Można zatem ostatnie zdanie oddać następująco: „[...] tych zaś preegzystujących (czyli tych, które są uchwytnie »logosem« i *phronesis*) całkowicie (bez wyjątku) koniecznie ten kosmos jest pewnym obrazem”.

Te trzy podstawowe założenia, które Platon przyjmuje na początku analizy kosmogonii, wydają się w pełni odpowiadać tezom Pseudo-Archytasa (a także, jak widzimy, znaleźć możemy analogie do Filolaosa): jest *μορφά* i *ἐστὶ τῶν πραγμάτων* (założenie pierwsze), *θεός* (założenie drugie) i działanie boga-demiurga, polegające na zharmonizowaniu i zjednoczeniu „istoty rzeczy” za pośrednictwem „formy” w *kosmos* (założenie trzecie). Podkreślmy zarazem jeszcze raz, że wzorzec dla „harmonizowania” stanowi to, co preegzystujące. Pytanie brzmi, czy ów bóg również preegzystuje? Co w zasadzie jest tym, co bóg-demiurg wnosi do „kosmosu”? Nie ulega wątpliwości „uprzedniość” boga w stosunku do tego, co „powstaje”. Jest wszak tego przyczyną. W jakiej pozostaje natomiast relacji do tego, co „wieczne”? Czym jest sam w sobie? Platon ma świadomość ogromnych trudności związanych z tym zagadnieniem (τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν — 28 c 3—28 c 5), niemniej próbuje wytłumaczyć, dlaczego bóg tworzy to, co „powstaje”, uzasadniając to „naturą” boga: „[...] więc mówmy, z jakiego powodu organizator zorganizował wszystko, co powstaje, i ten wszechświat. Dobry był. A dobry nie ma w sobie żadnej zazdrości o nic. I on był od niej wolny, więc chciał, żeby się wszystko stawało jak najbardziej podobne do niego. [...] Bóg chciał, żeby wszystko było dobre, a lichego żeby nie było nic, ile możliwości, więc wziął wszechświat cały widzialny, który nie miał spokoju, tylko się poruszał byle jak i bez porządku, wyprowadził go z chaosu i doprowadził do ładu, uważając, że to ze wszech miar lepsze niż tamto. Nie było racji i nie ma, żeby ktoś najlepszy robił coś innego, jak tylko to, co z natury najpiękniejsze”<sup>77</sup>.

<sup>77</sup> Λέγωμεν δὴ δι' ἥντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τότε ὁ συνισταὶς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθὴ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. [...] βουλευθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὴν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ

Rodzi się zatem pytanie: czy bóg jest dobry, czy też jest Dobrem? Odpowiedź na to pytanie ma znaczenie fundamentalne. Jeśli bowiem bóg jest dobry, znaczyłoby to, że nie jest Dobrem samym, a więc podlega Dobru, które jest zasadą orzekanej o bogu cechy. Platon używa w tekście *Timajosa* określenia ἀγαθὸς ᾧν. Zdaje się zatem, że nie utożsamia boga z Dobrem<sup>78</sup>. Należy więc odnieść koncepcję Demiurga, przedstawioną w *Timajosie*, do koncepcji zasad uszczegółowionej przez Platona w tzw. ἁγράφα δόγματα.

Zwieńczeniem Platońskiej „niepisanej nauki” jest koncepcja zasad: ἐν ἰ ἀόριστος δυνάς. Nie wnikając w tym miejscu w szczegóły związane z funkcją i rolą obu tych pryncypiów, należy podkreślić, że pierwsze pryncypium jest analogiczne do πέρας; drugie zaś do ἄπειρον. Czy w tej teorii jest miejsce dla boga? Tak na ten temat pisze Bogdan Dembiński: „[...] każda struktura to związek granicy i nieograniczonego, jedności i wielości. Dlatego też jest ona poznawalna tylko w perspektywie ujmowania jej jako związku jedności i wielości, granicy i nieograniczonego. Poza tym związkiem staje się niemożliwa do pomyślenia. Niemożliwa jest więc do pojęcia sama jedność bez odniesienia do wielości, jak i sama wielość bez odniesienia do jedności. Widać zatem, że każda struktura swe ostateczne uzasadnienie znajduje i znajdować musi w pryncypiach Jedna i Nieokreślonej Diady. Stąd też konieczność uznania owych pryncypiów za najwyższe pryncypia bytowe. Źródłem określoności pozostaje jednak nadal Jedno, które w »naukach niepisanych« utożsamiał Platon z Dobrem. Skutkiem jego obecności w byciu jest wielość zróżnicowanych idei organizujących postać świata. Jedno zatem, będąc Dobrem, jest — jak określił to Platon w *Timajosie* i *Filebie* — boską i rozsądną przyczyną świata. Uczestnicząc w byciu, wielokrotni się i różnicuje, udzielając siebie wszystkiemu, co w jakikolwiek sposób będące. Samo bycie (Nieokreślona Diada), »przyjmując« w siebie boskie Jedno-Dobro, staje się byciem określonym i czyni możliwym zarówno byty-idee, jak i przedmioty matematyki, a w końcu zjawiska. Uczestniczące w byciu boskie Jedno-Dobro rozwija się w wieloraki i zróżnicowany świat. Dzięki temu ontolo-

ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἡγάγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τοῦτου πάντως ἄμεινον. θέμις δ' οὐτ' ᾧν οὐτ' ἔστιν τῇ ἀρίστην δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον. 29 d 7—30 a 7. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi...*, T. 2, s. 679.

<sup>78</sup> Niezwykle trafnych analiz w odniesieniu do tego zagadnienia dokonuje Janusz Jaskółka, pisząc: „Demiurg nie jest Dobrem, ale »dobry był« (29d—30a). Nie jest przedmiotem filozofii, jest nosicielem cech tego przedmiotu, jak wszystko, cokolwiek może być, i o tyle, o ile może być. Gdyby był — w sensie: istniał — to byłby rozpoznawalny przez to, co *jest*. Gdyby pojawił się jako element filozoficznego uzasadnienia, byłby jakimś poziomem ontycznym, jakimś sposobem przejawiania się bytu. [...] Kierując się tym, co *jest* (29a), Demiurg nadał nieokreślonemu określenie, to jest *bycie*. Dobro zatem jest *byciem* i — jak wiemy z *Parmenidesa* — za pomocą określenia »dobro« wyróżniamy ten aspekt Jedna, czyli bytu-idei, który pozwala rozpoznać byt na dowolnym poziomie ontycznym jego przejawiania się, w dowolnym »zaciemnieniu«”. J. Jaskółka: *Rola koncepcji Demiurga w rozpoznaniu relacji idee a rozum. „Timajos”*. W: *Kolokwia Platońskie. TIMAIOS*. Red. A. Olejarczyk i M. Manikowski. Wrocław 2004, s. 130.

gia zyskuje ostateczne zwieńczenie w teologii, która staje się szczytem i najwyższym spełnieniem myśli Platońskiej<sup>79</sup>. Interpretacja ta stanowi zatem próbę pogodzenia tez z *Timajosa* i *Fileba* z tezami z *ἄγραφα δόγματα*. Istotą boskości w świetle wspomnianych dialogów byłaby więc rozumność: „[...] można zatem powiedzieć, że istota boskości i jej funkcja sprowadza się według Platona do zorganizowania ładu świata poprzez wprowadzenie jedności w wielość — stwierdza w innym miejscu Bogdan Dembiński — czy też nadanie określoności temu, co z istoty swojej jest nieokreślone. Uzasadnia to nie tylko racjonalność świata i możliwość jego poznawania, ale przede wszystkim możliwość ostatecznego rozumienia jego struktury i bycia. W przypadku » nauk niepisanych« mamy więc do czynienia z dalszą precyzacją określeń i funkcji przypisanych boskości w dialogach egzoterycznych, zgodną w pełni z ich treścią<sup>80</sup>. Jak zatem odczytać należy boskiego Demiurga? W świetle *Timajosa* zasadnym byłoby określenie go jako trzeciej zasady. Gdyby natomiast zinterpretować go jako *ἐν-ἀγαθόν*, oznaczałoby to, że jest on w zasadzie jakimś aspektem, bądź też przejawem *πέρας*. Podkreślmy, że bliskość Demiurga z tym, co wieczne, wynika z fundamentalnych wobec nich określeń: „wieczne” jest *τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν* (28 a 1—28 a 2); o Demiurgu pisze zaś wszak następująco: *τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελείῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιωσαι βουλευθεὶς ζῶν ἐν ὁρατόν* (30 d 1—30 d 3). I tu wyłania się następująca trudność: koncepcja świata, wedle której Demiurg tworzy *kosmos*, jest wszak odczytana przez niego z tego, co „wieczne”. Można powiedzieć, że Demiurg jest nie twórcą, lecz *de facto* „boskim filozofem”: „Demiurg — zgodnie z wywodem przeprowadzonym w *Timajosie* — jest jak zastany świat, jest jego wyrazem, bo jest konieczny wyłączenie z perspektywy świata zastanego. Jeśli stolarz uczy się zawodu *bezwolnie* (zob. *Gorgiasz*), jak dzieci języka, to fakt, że czyni stół, patrząc na ideę (gatunkową, czyli rozsądkową) stołu (zob. *Państwo*, ks. X), jest tylko formą jego *dojrzałości* zawodowej. Tak i demiurg (»stolarz«) świata jest jednolitym wyrazem tego świata, jest bezwolnym, bo zastanym, uczniem świata. To, że jest to świat, nie stół, świadczy o absolutnej dojrzałości Demiurga, ale nie o tym, że jest absolutem. Jeśli bowiem Demiurg jest *wyrazem* (nosicielem) *zasady* świata, będąc jednym, to tylko *zasady* w ograniczeniu do tego, co gatunkowe. Gatunkowe to jest ograniczone — jak Demiurg, materiał, wzorce itd. — czyli rozsądkowe, co samo domaga się potwierdzenia. Potwierdzenie to uzyskuje w rozumie, w sferze idei określeń, relacji (idei rozumowych), sferze *Nous*, która — jak widać — konstytuuje też samego Demiurga<sup>81</sup>. Powraca problem relacji między artystą i sztuką. Czyż artystę można traktować jako nadrzędnego wobec sztuki? Wszak

<sup>79</sup> B. Dembiński: *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*. Katowice 2003, s. 176—177.

<sup>80</sup> B. Dembiński: *Teologia Platońskiego „Timajosa” i „Fileba” i jej kontynuacja w naukach niepisanych*. W: *Kolokwia Platońskie. TIMAIOS...*, s. 71.

<sup>81</sup> J. Jaskóła: *Rola koncepcji Demiurga...*, s. 133.



jest nim tylko dlatego, że odczytał sztukę, że ją rozumiał. Tak przynajmniej przedstawia to Platon: Demiurg-artysta jest artystą doskonałym, gdyż zrozumiał, uchwycił rozumem to, co wieczne. Zatem „wieczne” ukształtowało go jako artystę. Nie jest on więc w stosunku do tego, co „wieczne”, metazasadą. Aby pogodzić tezy z *Timajosa* z ἡγερέφα δόγματα (co zdaje się wykonalne), konieczną wydaje się redukcja Demiurga do metafory. Podkreślmy jeszcze raz, że rola Demiurga polega na odwzorowaniu tego, co „wieczne”, w tym, co „zmysłowe”. Demiurg odgrywa więc swą rolę jedynie w odniesieniu do aspektu widzialnego: to, co niewidzialne, a uchwytnie jedynie myślą, nie potrzebuje Demiurga. A to właśnie jest tym, co „jest naprawdę”. Nie sposób nie dostrzec analogii do przedstawionej wcześniej interpretacji fr. B 6 z Filolaosa. Co więcej, można użyć też *Timajosa* do owego fragmentu: harmonia konieczna była do wytworzenia tego, co „widzialne”, zbędna zaś — do tego, co „wieczne”, co preegzystujące.

Możliwym jest jednak i takie ujęcie zagadnienia, które cechuje się postrzeganiem koncepcji Demiurga w *Filebie* i *Timajosie* nie w kategoriach metafory. Maciej Manikowski, w odniesieniu do przywoływanego już uzasadnienia działania Demiurga z jego natury (29e—30c), stwierdza: „[...] powyższy opis pozwala przypuszczać, że Demiurg był dla Platona Absolutem (lub pełni funkcję Absolutu). Wskazują na to przypisywane mu funkcje ontologiczne. [...] Koncepcja absolutu jest jednak w pismach Platona niedopracowana. [...] Warto też pamiętać, że funkcje przypisywane Demiurgowi przez dialog *Timajos*, inne dialogi przypisują Dobru lub Pięknu. *Agathon* pozostaje na szczycie piramidy idei i jest najwyższym bytem w świecie inteligibilnym. Dobro jest przyczyną, mocą i boską siłą, która utrzymuje w porządku cały wszechświat. Ale nie może być utożsamiona z Demiurgiem”<sup>82</sup>. Czy zatem można wyodrębnić w filozofii Platona dwie oddzielne koncepcje Najwyższego Uzasadnienia? Tak na ten temat pisze Janina Gajda-Krynicka (ze względu na znaczenie tego fragmentu przytaczamy go *in extenso*): „[...] jeśli przyjmiemy zatem, iż pisma Platońskie odzwierciedlają poszczególne etapy kształtowania się filozofii Platońskiej, kolejne kroki na drodze od koncepcji idei do koncepcji pryncypiów, koncepcja Demiurga w *Timajosie* jawi nam się jako zagadka z wielu względów. Przede wszystkim rozstrzygnięcia wymaga problem, czy postać Dobrego Boga jest w opowieści *Timajosa* Lokryjczyka personifikacją którejś z postaci Boga w teologiach przedplatońskich. Dalej, dlaczego Platon nazywa swego Boga Demiurgiem — rzemieślnikiem, dlaczego w pismach późniejszych nie rozwija, nie dookreśla ani nie podtrzymuje koncepcji Boga-twórcy, Boga, który jako byt nadrzędny nad zasadami — *archai*, jako zasada zasad i przyczyna przyczyn mógłby stanowić argument ostatecznego uzasadnienia zarówno dla świata i tego, co w świecie, jak i dla systemu filozoficznego.

<sup>82</sup> M. Manikowski: „*Agnostos Theos*”: „*Timajos*” 28c. W: *Kolokwia Platońskie. TIMAIOΣ...*, s. 121.

Jak wspomniałam wyżej, stawiam tezę, iż koncepcja Demiurga w Platonskim *Timajosie* jest koncepcją pitagorejską, a ściślej, jest przełożeniem na język mitu pitagorejskiej teologii, jaką jest niewątpliwie nauka o harmonii. Pytanie, dlaczego filozof nie rozwinął w kolejnych etapach swego rozwoju filozoficznego teologii pitagorejskiej, nie uzyska jednoznacznej i definitywnej odpowiedzi. Można jedynie zaryzykować bądź to tezę, iż drogi Platona i teologii pitagorejskiej rozeszły się wtedy, gdy filozof poszedł »drogą zasad«, nie drogą Boga, bądź też tezę, że dialog *Timajos* jest w istocie *Timajosem* pitagorejskim<sup>83</sup>.

W przekonaniu autora dopuszczalną jest również inna interpretacja, która, choć na pozór wydaje się to niemożliwe, byłaby próbą połączenia wszystkich wspomnianych ujęć omawianego zagadnienia (a ściślej: pewnych aspektów każdego z nich). Fundamentem tej interpretacji jest przyjęcie tezy, że istota koncepcji zarówno pitagorejczyków, jak i Platona sprowadza się do założenia, że „*arche* to rozumność”<sup>84</sup>. Spośród dwóch zasad preegzystujących: *πέρας και ἄπειρον*, zasadą, którą można utożsamiać z rozumnością, czy też precyzyjniej mówiąc, zasadą, która jest właśnie **zasadą rozumności** (czyli zasadą, która warunkuje możliwość rozumnego wglądu), jest *πέρας*. Czy bóg-Demiurg jest zatem rozumnością? Dokładniejsze byłoby stwierdzenie, że **ma** rozum, nie jest natomiast samym rozumem, lecz połączeniem rozumu i duszy: „[...] twierdzi on (*scil.* Platon), że skoro uporządkowany świat jest rozumny, to jego rozumność wskazuje bezpośrednio na konieczność istnienia duszy, gdyż nie istnieje nigdy i istnieć nie może rozum bez duszy. Uznając to przekonanie Platona, należy wnosić, że również Demiurga, o ile jest on rozumny, cechować musi duchowość”<sup>85</sup>. Skoro tak, to Demiurg nie jest czymś prostym, lecz złożonym: jest „*uduchowioną rozumnością*”. Duchowość w nim to zasada ruchu, rozumność zaś — zasada miary i proporcji. Działania Demiurga nie sposób zatem uznać za harmonizowanie *πέρας και ἄπειρον*, lecz (jak w przypadku Pseudo-Archytasa) za harmonizowanie *ἄπειρον* za pomocą *πέρας* (wyrażonego w nim rozumnością). Dzięki temu nie byłoby sprzeczności między uzasadnieniem z pomocą *ἀρχαί* a uzasadnieniem opartym na powołaniu się na Demiurga. Niewątpliwie, interpretacja ta rodzi inne aporie. Pierwsza sprowadza się do następującego pytania: czy możemy uznać, że koncepcja „*uduchowionej rozumności*” ma pitagorejskie korzenie. W tym celu koniecznym jest odwołanie się do aspektu, który szczegółowo omówiony zostanie w dalszych rozdziałach pracy, mianowicie do pewnego wątku w refleksji prawnej pitagoreizmu. W doktrynie tej status króla jest analo-

<sup>83</sup> J. Gajda-Krynicka: *Timajos pitagorejski. Koncepcja Demiurga w filozofii pitagorejskiej*. W: *Kolokwia Platonskie. TIMAIOS...*, s. 24.

<sup>84</sup> J. Jaskóła: *Rola koncepcji Demiurga...*, s. 137.

<sup>85</sup> B. Dembiński: *Teologia Platonskiego „Timajosa” i „Fileba”...*, s. 68—69. Punktem odniesienia są tu następujące słowa Platona z *Timajosa*: λογισάμενος οὖν ἤυρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ (30 b 1—3).

giczny do statusu boga (tak jak państwa są analogiczne do „kosmosu”). Zadanie króla to harmonizowanie wielości i różnorodności w jedność. Czym harmonizuje? Prawem (*νόμος*), czyli zasadą analogiczną do *πέρας*. To by pozornie sugerowało, że sam władca jest czymś od *πέρας-νόμος* różnym. Tak wszakże nie jest. Określony jest bowiem władca mianem „ożywionego prawa” (*νόμος ἐμψυχος* — dosłownie „prawo uduchowione”)<sup>86</sup>. Owo „ożywienie-uduchowienie” świadczyć miałyby, zdaje się, o owej „aktywności”. Zasadną zatem wydaje się teza, że koncepcja Rozumu-Duszy z Platońskiego *Timajosa* ma pitagorejskie pochodzenie; co więcej, koncepcja ta, odniesiona do wątków prawnych pitagoreizmu, pozwala na utrzymanie koncepcji Demiurga, a zarazem koncepcji *ἀρχαί*: Demiurg bowiem byłby „działającym *πέρας*”, a nie trzecią zasadą<sup>87</sup>.

W tym miejscu rodzi się jednak kolejna aporia: czym jest to, co nadaje ową aktywność, czyli dusza? Skąd pochodzi owo *ἐμψυχος*? Czy to też *πέρας*? Trudność jest tym większa, że wszak w pitagorejskiej tablicy przeciwieństw po stronie *πέρας* znajduje się spoczynek ([τὸ] ἡρεμοῦν, czyli raczej „to, co w spoczynku”), ruch zaś ([τὸ] κινούμενον, czyli raczej „to, co poruszone”) jest po stronie *ἄπειρον*. Nawet jeśli przyjmiemy, że przeciwieństwo nie dotyczy ściśle „spoczynku i ruchu”, tylko „tego, co w spoczynku”, i „tego, co poruszone”, pozostaje trudność, którą można zawrzeć w pytaniu: czy w „tym, co w spoczynku”, był „ruch”, czy też „to, co w spoczynku”, było poruszczeniem, analogicznym do Arystotelesowskiego „nieruchomego poruszyciela” („to, co w spoczynku, lecz poruszające”). Jednak jak widzieliśmy, w traktacie *Περὶ ἀρχῶν* Pseudo-Archytas określał „pierwszego poruszyciela” nie jako „nieruchomego”, lecz jako „siebie poruszającego”<sup>88</sup>. Zatem owej duszy, źródła ruchu, nie można by raczej traktować „jako poruszającej, lecz jako nieruchomą”. Byłaby więc „poruszająca ruchoma”. Czy jako taką, duszę można rozumieć jako złożenie *πέρας καὶ ἄπειρον*? Wówczas byłaby „pierwszą zharmonizowaną”. Jak widzieliśmy, Platon w *Fedonie* odrzuca koncepcję duszy jako harmonii. Czy ta koncepcja, odrzucona przez Platona, miała pitagorejskie źródła? Czy zatem bóg, będąc duszą, byłby również

<sup>86</sup> Zob. np. ἔχει δὲ καὶ ὡς θεὸς ποτὶ κόσμον βασιλεὺς ποτὶ πόλιν· καὶ ὡς πόλις ποτὶ κόσμον βασιλεὺς ποτὶ θεόν. ἃ μὲν γὰρ πόλις ἐκ πολλῶν καὶ διαφερόντων συναρμοσθεῖσα κόσμῳ σύνταξιν καὶ ἁρμονίαν μεμίμαται, ὃ δὲ βασιλεὺς ἀρχὴν ἔχων ἀνυπεύθυνον, καὶ αὐτὸς ὢν νόμος ἐμψυχος, θεὸς ἐν ἀνθρώποις παρῆσχαμᾶτισται. Διωτογένεος Πυθαγορείου ἐκ τοῦ *Περὶ βασιλείας*. Stobajos: *Anthologium*..., IV, 7, 61, 27—38.

<sup>87</sup> Wzmocnieniem tej interpretacji mogą być koncepcje Okellośa z Leukanii (*Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως*, *Περὶ νόμου*). Według Okellośa „kosmosem” rządzi prawo, które jest jego rozumną zasadą — *πέρας*. I to właśnie *πέρας* jest czynnikiem aktywnym, natomiast *ἄπειρον*: czynnikiem biernym. Zob. między innymi J. G a j d a - K r y n i c k a: *Pitagorejski model ustroju doskonałego*. „Roczniki Humanistyczne” 2004, T. 52, z. 3, s. 68—71.

<sup>88</sup> Wspierające tę tezę świadectwo znajdziemy również w dziele *De mensibus* Jana Laurencjusza Lydosa, który stwierdza: ψυχὰ ἀνθρώπου, φησὶν ὁ Πυθαγόρας, ἐστὶ τετράγωνον εὐθυγώνιον. Ἀρχύτας δὲ τῆς ψυχῆς τὸν ὅρον οὐκ ἐν τετραγώνῳ, ἀλλ’ ἐν κύκλῳ ἀποδίδωσι· διὰ τοῦτο ψυχὰ τὸ αὐτὸ κινεῖν, ἀνάγκη δὲ τὸ πρῶτον κινεῖν, κύκλος δὲ τοῦτο ἢ σφαῖρα. Ioannis Laurentii Lydi *Liber de mensibus*, II, 9, 8—13. Ed. R. W ü n s c h. Lipsiae 1898.

harmonią, jednakże w znaczeniu złożenia (a nie zasady złożenia)? Bóg mógłby być wówczas „pierwszym zharmonizowanym”, ową Hestią z B 7 Filolaosa. Autor nie tylko nie podejmuje się tu zagadnienia tego rozstrzygać (co wydaje się niemożliwe), ale nawet proponować odpowiedzi. Chciałby jednakże dokonać pewnego podsumowania dotychczas poczynionych uwag i wskazać pewne dalsze kroki, które w jego przekonaniu, mogłyby rzucić więcej światła na analizowany problem.

Bezdiskusyjnym jest status harmonii jako złożenia *πέρας καὶ ἄπειρον*. W świetle fragmentów z Filolaosa, zwłaszcza zaś B 6, zarysowuje się jednakże i taka możliwość, by harmonię traktować dwojako: raz jako owo złożenie, innym razem — jako zasadę owego złożenia. Uznając tę możliwość interpretacji za w pełni uprawnioną, autor skłania się jednak ku traktowaniu harmonii jako wyłącznie produktu relacji *πέρας καὶ ἄπειρον* (argumenty przedstawił we wcześniejszej analizie). Odrębne zagadnienie (choć oczywiście, jeśli przyjąć interpretację dwóch znaczeń pojęcia harmonii, zagadnienie to nie jest odrębne) to status boga w koncepcjach pitagorejskich: i tu również autor skłania się ku traktowaniu boga jako pewnej metafory, ukazującej „działające *πέρας*” raczej niż konieczną, trzecią zasadę. Wówczas traktat *Περὶ ἀρχῶν* Pseudo-Archytasa należałoby uznać za koncepcję wprowadzie pitagorejską, lecz nie tylko wyrażoną językiem perypatetyckim, ale również zinterpretowaną pod wpływem myślenia perypatetyckiego: w efekcie tezy *Περὶ ἀρχῶν* miałyby wprowadzić liczne elementy pitagorejskie, lecz wskutek nałożenia na nie koncepcji perypatetyckich zrodziłby się produkt będący mieszaną pitagoreizmu i arystotelizmu, różny od obu w czystej postaci. Możliwą jest i taka sytuacja: problematyka statusu zasad i harmonii była dyskutowana w pitagoreizmie, przyjmowano, być może, dwa zasadnicze warianty: harmonia jako produkt działania zasad, harmonia jako metazasada. Niewykluczonym jest zatem i to, że dylematy Platona są odbiciem dylematów pitagorejskich. Tym z kolei, co stanowić mogłoby najistotniejszy aspekt dalszych badań nad statusem harmonii i boga (a więc również możliwości ich utożsamienia) w filozofii pitagorejskiej, byłaby wzajemna relacja między bogiem, harmonią i *πέρας*. Zdaniem autora bowiem, największych trudności nastrocza odróżnienie artysty (i to artysty jako artysty oraz wyłącznie jako artysty) od sztuki, a także określenie, czy to artysta wobec sztuki, czy też sztuka wobec artysty może pełnić funkcję metazasady (trzecią zaś możliwością, kto wie, czy nie najbardziej zasadną, byłoby jedynie względne ich odróżnienie, czyli odróżnienie co do aspektu, nie co do istoty).

Jak wynika z dotychczasowych rozważań, zarówno muzyczna, jak i kosmiczna harmonia w filozofii pitagorejskiej związane są ściśle z problematyką matematycznego porządku wszechświata, wyrażalnością za pomocą matematycznych proporcji istoty związków harmoniczných. Przyjrzyjmy się zatem fundamentalnym tezom pitagorejskiej koncepcji liczby i związanej z nią problematyce przeciwieństw.

## Rozdział II

### Pitagorejska teoria liczb i tablica przeciwieństw

Wedle niektórych relacji liczby zajmują w pitagoreizmie miejsce analogiczne do zasady-*ἀρχή* w filozofii jońskiej. Zgodnie ze świadectwem Arystotelesa „tak zwani pitagorejczycy — obyci z matematyką, którą zajęli się pierwsi i którą też rozwinęli — przyjęli pogląd, że zasady z porządku matematycznego są zasadami wszystkich rzeczy. A ponieważ z natury pierwsze w matematyce są liczby (*οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρώτοι*), przeto w liczbach raczej niż w ogniu, ziemi czy wodzie dopatrywali się oni różnych podobieństw z tym, co jest i co się staje. [...] Ponadto stwierdzili, że własności i stosunki harmoniczne tonów dają się odwzorować w liczbach. I ponieważ wydawało się im, że natura wszystkich innych rzeczy upodabnia się w całej rozciągłości do liczb, a te są pierwsze w całej naturze, przeto uznali, że elementy liczb są elementami wszystkich rzeczy i że cały wszechświat jest harmonią i liczbą (*τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν*)”<sup>1</sup>.

Liczba, zgodnie z interpretacją Arystotelesa, nie jest zasadą wyłącznie w sensie pewnego wzoru, jest także materią, własnościami i stanami: „[...] nazywają liczbę zasadą, traktują ją jako materię i zarazem jako czynniki determi-

---

<sup>1</sup> Ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἀφάμενοι πρώτοι ταῦτά τε προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ῥήθησαν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρώτοι, ἐν δὲ τούτοις ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὐσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, [...], ἔτι δὲ τῶν ἀρμονιῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους, ἐπεὶ δὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνοντο τὴν φύσιν ἀφωμοιωθῆαι πᾶσαν, οἱ δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρώτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶναι, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν. Arystoteles: *Metafizyka*, A 5, 985 b 23—986 a 3. Tłum. T. Żeleźnik. Tekst polski oprac. M.A. Krąpiec oraz A. Maryniarczyk. Lublin 1996, s. 34—35.

nujące właściwości i stany rzeczy”<sup>2</sup>. Czy jednak taka interpretacja pitagorejskiej koncepcji liczby bliska jest oryginałowi? Poważne wątpliwości budzi już chociażby przyrównanie liczb do materii. W świetle analizy pitagorejskiej koncepcji muzyki wydaje się to wręcz nie do przyjęcia. Bardziej natomiast przekonująco brzmi nadanie liczbom statusu zasad. Aby jednak zająć jakieś stanowisko w tej sprawie, koniecznym jest odwołanie się do innych relacji dotyczących pitagorejskiej koncepcji liczb.

Filolaos z Krotonu nadał liczbom fundamentalne znaczenie poznawcze: „Wszystkie poznawane rzeczy mają w istocie liczbę, nic bowiem nie może być pomyślane (*νοηθῆμεν*) ani poznane (*γνωσθῆμεν*) bez niej”<sup>3</sup>. W innym miejscu Filolaos rozwija zagadnienie, mówiąc, że „koniecznym jest widzieć działanie i istotę liczb, i ich moc w dekadzie. Wielka bowiem [jest] i doskonała, i wszechdziałająca, boskiego i niebiańskiego życia oraz ludzkiego zasada i przewodnik wspólny. [...] zaś bez niej wszystko nieokreślone (*ἄπειρα*) i niejasne (*ἄδηλα*), i niewidoczne (*ἀφανῆ*). Pouczająca bowiem jest natura liczb i przewodząca, i ucząca wszelkich nieprzebywalnych (*τῶ ἀπορουμένῳ*) i niepoznawalnych (*τῶ ἀγνωστομένῳ*). Nic nie byłoby bowiem jasnym niczemu spośród rzeczy, ani samych w sobie (ani istota ich samych), ani w innych wobec innych (nic innego, niczego innego — *ἄλλω ποτ’ ἄλλο*), jeśli by nie istniała liczba i jej istota (*ἡ τοῦτω ἐσσία*). Teraz więc ta wedle duszy harmonizuje wszystko z poznaniem zmysłowym i czyni wszystkie rzeczy poznawalnym i »komunikowalnym« na podobieństwo tłumacza, nadając proporcjom cielesność i rozdzielając osobno od każdej rzeczy: nieokreślonych i określonych. Mógłbyś zobaczyć nie tylko w rzeczach boskich naturę liczby i potęgę jej mocy, lecz także i w dziełach ludzkich, i we wszystkich pojęciach, i wedle wytworów sztuk wszelkich, i wedle muzyki. Fałszu zaś żadnego nie przyjmuje ani natura liczb, ani harmonia: nie jest bowiem rzeczą im właściwą. Fałsz i zawiść są częścią natury nieokreślonego (*τῶ ἀπείρῳ*) i nierozumnego (*τῶ ἀνοάτῳ*), i nieprzekazywalnego (*τῶ ἀλόγῳ*). Fałsz zaś żaden do liczby się nie wślizgnie (nie wpadnie). Jest wszak kłamstwo wrogie z natury (liczbie). Wroga i nienawistna bowiem natura fałszu, prawda zaś jest właściwa i wrodzona rodzajowi liczby”<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἔξεις. Ibidem, 986 a 16—17, s. 36—37.

<sup>3</sup> Καὶ πάντα γὰρ μὲν τὰ γινωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι. Οὐ γὰρ οἷόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου. Stobajos: *Anthologium*, I, 21, 7b, 2—4. Tłum. J. Lang. W: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Tłum. J. Lang. Warszawa—Poznań 1999, s. 324.

<sup>4</sup> Θεωρῆν δεῖ τὰ ἔργα καὶ τὰν ἐσσίαν τῶ ἀριθμῷ καττὰν δυνάμειν ἃ τις ἐντὶ ἐν τῇ δεκάδι. Μεγάλα γὰρ καὶ παντελής καὶ παντοεργὸς καὶ θεῖον καὶ ὁρατὸν βίον καὶ ἀνθρωπίνον ἀρχὰ καὶ ἀγεμῶν κοινωνοῦσα [...]. Ἄνευ δὲ ταύτας πάντ’ ἄπειρα καὶ ἄδηλα καὶ ἀφανῆ. Κανονικὰ γὰρ ἡ φύσις ἡ τῶ ἀριθμῷ καὶ ἀγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῷ ἀπορουμένῳ παντὸς καὶ ἀγνωστομένῳ παντί. Οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐδὲν οὐδὲν τῶν πραγμάτων, οὔτε αὐτῶν ποθ’ αὐτά, οὔτε ἄλλω ποτ’ ἄλλο, αἱ μὲν ἦς ἀριθμὸς καὶ ἡ τοῦτω ἐσσία. Νῦν δὲ οὗτος καττὰν ψυχὰν ἀρμόσδων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν

Zasadniczy problem, który wyłania się z przytoczonych sformułowań, dotyczy statusu liczb w ujęciu pitagorejczyków. Jak rozumieć formułę, że „wszystko jest liczbą”? Co stanowi „istotę liczby”? Na czym polega relacja liczby i harmonii? Wskażmy przede wszystkim na subtelną, lecz jakże ważną różnicę w przekazach Arystotelesa i Stobajosa. Arystoteles stwierdza, że wszystko *ἀριθμὸν εἶναι*, natomiast Stobajos, że wszystko *ἀριθμὸν ἔχοντι*. Wydaje się, że opinia Arystotelesa jest uproszczeniem, natomiast przekaz Stobajosa zdecydowanie trafniej oddaje istotę refleksji pitagorejskiej. W świetle wcześniejszych ustaleń, dotyczących pitagorejskiej koncepcji harmonii muzycznej, zasadną wydaje się teza, że liczba jest rozumiana przede wszystkim jako narzędzie poznania, umożliwiające precyzyjne określenie proporcji. Wprawdzie jeszcze w tekście Filolaosa dostrzec można próby wykraczania poza proporcje (np. znaczenie liczb 27 i 13), ale i w jego koncepcji istota liczb zdaje się do nich zmierzać. W koncepcji Archytasa są już wyłącznie proporcje. Proporcje wydają się natomiast łączyć liczby i harmonię w sposób istotny: istotę harmonii stanowią proporcje; istotę liczb stanowi z kolei ich „użyteczność” w wyrażaniu proporcji. Niewykluczone, że w najwcześniejszym okresie formowania się koncepcji pitagorejskich rola liczb w ustalaniu proporcji przeniesiona została na mistyczny status liczb. Ślady tego widoczne byłyby w Filolaosowej koncepcji interwałów. Jednak wraz z rozwojem doktryny liczby przestały być czymś samodzielnym, a stały się instrumentem epistemologicznym, symbolizującym właściwe proporcje wszystkiego, co poznawalne, symbolem prawdy. Wynika jednak z tego, że status harmonii jest nadrzędny wobec statusu liczb. Liczby odgrywają w zasadzie jedynie rolę instrumentu poznania tejże harmonii. Co więcej, w poznaniu istotniejsze od samych liczb okazują się ich proporcje. Zaznaczmy na razie (zagadnienie to rozwiniemy w ostatnim rozdziale), że proporcjonalność, choć sprowadzalna w ostateczności do liczb, nie musi jednak oznaczać każdorazowo ściśle matematycznych ustaleń. Fakt ten dodatkowo osłabia status liczb w ujęciu pitagorejczyków, czyniąc, zdaje się, niemożliwym traktowanie liczb jako zasad wszystkiego. Cóż więc pełni funkcję zasady? Zrozumienie tego staje się możliwym dzięki zrozumieniu istoty harmonii.

Problem istoty *harmonii* rozważaliśmy szczegółowo pod koniec poprzedniego rozdziału. Rozważania te prowadziły do podkreślenia szczególnego statusu tego, co nieograniczone (nieokreślone), i tego, co ograniczające (określające).

---

*ἀπεργάζεται, σωματῶν καὶ σχίσων τῶς λόγως χωρὶς ἐκάστως τῶν πραγμάτων, τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων. Ἰδοὺς δὲ καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῷ ἀριθμῷ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσας, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντὰ καὶ καττὰς δαμιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ καττὰν μουσικὰν. Ψεῦδος δὲ οὐδὲν δέχεται ἢ τῷ ἀριθμῷ φύσιν, οὐδὲ ἁρμονία, οὐδὲ γὰρ οἰκείον αὐτοῖς ἐντὶ. Τὰς τῷ ἀπείρῳ καὶ ἀνοάτῳ καὶ ἀλόγῳ φύσιν τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐντὶ. Ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐμπίπτει, πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν τῇ φύσει τὸ ψεῦδος, ἃ δ' ἀλάθεια οἰκείον καὶ σύμφυτον τῇ τῷ ἀριθμῷ γενεῇ.* Stobajos: *Anthologium...*, I, p. 3, 1—26.

To one zatem, nie zaś liczby, miałyby status zasad w filozofii pitagorejskiej<sup>5</sup>. W ten sposób dochodzimy do problematyki *πέρας* i *ἄπειρον* oraz kwestii przeciwności.

Podstawowe świadectwo dotyczące kwestii przeciwności w filozofii pitagorejskiej zawarte jest w Arystotelesowskiej *Metafizyce*: „Inni pitagorejczycy przyjmują dziesięć zasad, układając je w dwa szeregi:

ograniczone [raczej: granica — *πέρας* — P.Ś.] i nieograniczone (*ἄπειρον*)

nieparzyste (*περιττὸν*) i parzyste (*ἄρτιον*)

jedno (*ἓν*) i wiele (*πλήθος*)

prawe (*δεξιὸν*) i lewe (*ἀριστερόν*)

męskie (*ἄρρεν*) i żeńskie (*θῆλυ*)

spoczynek (*ἡρεμοῦν*) i ruch (*κινούμενον*)

proste (*εὐθύ*) i krzywe (*καμπύλον*)

światłość (*φῶς*) i ciemność (*σκότος*)

dobre (*ἀγαθόν*) i złe (*κακόν*)

kwadrat (*τετράγωνον*) i prostokąt (*ἑτερόμηκες*)

Wydaje się, że taki pogląd przyjmował też Alkmajon z Krotony i albo to on od nich, albo oni od niego tę myśl zapożyczyli. Wiek twórczy Alkmajona przypada bowiem na ostatnie lata życia Pitagorasa, a jego poglądy są zbieżne z nimi. Alkmajon mówił, że wiele rzeczy ludzkich jest z dwóch (przeciwności), ale miał na myśli niekoniecznie wymienione wyżej przeciwności, które oni wyróżnili, lecz jakiegokolwiek, na przykład: białe i czarne, słodkie i gorzkie, dobre i złe, wielkie i małe. A więc nie dookreślił on bliżej swego poglądu, natomiast pitagorejczycy określili liczbę i naturę tych przeciwności. Z obu tych poglądów można więc pojąć tylko tyle, że przeciwności są zasadami rzeczy (*τὰναντία ἀρχαὶ τῶν ὄντων*). Ale tylko od tych ostatnich możemy dowiedzieć się jeszcze, ile tych zasad jest i jakie to są zasady”<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> „Furthermore, as we have already seen, it is clear in several places in the fragments that Philolaus is perfectly able to talk and think about the world with no mention of number. As I have argued above, the basic principles in Philolaus’ system are not numbers, but limiters and unlimiters”. C.A. Huffman: *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*. Cambridge 1993, s. 69.

<sup>6</sup> ἑτεροὶ δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι τὰς κατὰ συστοιχίαν λεγομένας, πέρας [καὶ] ἄπειρον, περιττὸν [καὶ] ἄρτιον, ἓν [καὶ] πλήθος, δεξιὸν [καὶ] ἀριστερόν, ἄρρεν [καὶ] θῆλυ, ἡρεμοῦν [καὶ] κινούμενον, εὐθύ [καὶ] καμπύλον, φῶς [καὶ] σκότος, ἀγαθόν [καὶ] κακόν, τετράγωνον [καὶ] ἑτερόμηκες· ὑπὲρ τῶν τρόπων ἔοικε καὶ Ἀλκμαιῶν ὁ Κροτωνιάτης ὑπολαβεῖν, καὶ ἥτοι οὗτος παρ’ ἐκείνων ἢ ἐκείνοι παρὰ τούτου παρέλαβον τὸν λόγον τούτου· καὶ γὰρ [ἐγένετο τὴν ἡλικίαν] Ἀλκμαιῶν [ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ,] ἀπεφθῆναι [δὲ] παραπλησίως τούτοις· φησὶ γὰρ εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων, λέγων τὰς ἐναντιότητας οὐχ ὥσπερ οὗτοι διωρισμένας ἀλλὰ τὰς τυχούσας, οἷον λευκὸν μέλαν, γλυκὺ πικρὸν, ἀγαθὸν κακόν, μέγα μικρόν. οὗτος μὲν οὖν ἀδιορίστως ἀπέριψε περὶ τῶν λοιπῶν, οἱ δὲ Πυθαγόρειοι καὶ πόσαι καὶ τίνες αἱ ἐναντιότητες ἀπεφθῆναι. παρὰ μὲν οὖν τούτων ἀμφοῖν τοσούτου ἔστι λαβεῖν, ὅτι τὰναντία ἀρχαὶ τῶν ὄντων· τὸ δ’ ὅσαι παρὰ τῶν ἐτέρων, καὶ τίνες αὐταὶ εἰσιν. Arystoteles: *Metafizyka*..., A 5, 986 a 22—986 b 4, s. 37—39.



Opozycja *πέρας* i *ἄπειρον* nieprzypadkowo znalazła się początku listy przeciwieństw<sup>7</sup>. Relacja między tymi przeciwieństwami jest bowiem fundamentalna, stanowi podstawę pozostałych<sup>8</sup>. W gruncie rzeczy wszystkie przeciwieństwa dadzą się sprowadzić do tego pierwszego: „Jest konieczne, by istniejące rzeczy były wszystkie albo ograniczającymi (*περαίνοντα*), albo nieograniczonymi (*ἄπειρα*), albo ograniczającymi i nieograniczonymi (*περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα*). Nie mogłyby być tylko nieograniczonymi...<sup>9</sup> Skoro więc wydaje się, że nie są ani z samych ograniczających, ani z samych nieograniczonych, jest jasne, że kosmos i rzeczy w nim były zharmonizowane z ograniczających i nieograniczonych. Ukazują to również rzeczy same, tak jak są. Te z nich bowiem, które są z ograniczających, ograniczają, a inne, które są z ograniczających i nieograniczonych, ograniczają i nie ograniczają. Te znów, które są z nieograniczonych, wyraźnie są nieograniczone”<sup>10</sup>.

Przytoczony fragment przysparza wielu trudności interpretacyjnych. Wedle niektórych sugestii pod „ograniczającymi” kryją się kształty, a pod „nieograniczonymi” substancje<sup>11</sup>. Inni natomiast interpretację swą opierają na pitagorejskiej koncepcji liczby, wyróżniając trzy rodzaje tejże, które to rodzaje odsyłają do drugiej z kolei pary przeciwieństw: „Liczba ma w istocie dwa właściwe sobie

<sup>7</sup> „The position of limited/unlimited at the beginning is not accidental, for their opposition, embodied in the original composition of the One, was considered primal and basic to the development of number and the universe, while the opposition between odd and even can be generally subsumed under this fundamental distinction”. H.S. Schibli: *Pythagoreanism*. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Electronic edition.

<sup>8</sup> Zob. J. Gajda-Krynicka: *Filozofia pitagorejska w nurcie „fizyki” przedplatońskiej*. „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2001, nr 2 (38), s. 50. Bardzo mocno jest to widoczne w parze męskie (*ἄρρεν*) — żeńskie (*θῆλυ*); męskość jest w tradycji greckiej czynnikiem nadającym granice, żeńskość zaś — tym, co od męskości te granice przyjmuje, dziecko — elementem pośrednim: *καὶ διὸ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξύ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ*; „I przyrównać wypada to, co przyjmuje, do matki, pierwowzór do ojca, a ten wytwór pomiędzy nimi do potomka”. Platon: *Timajos*, 50c. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi*. Kęty 1999, s. 702.

<sup>9</sup> Zdaniem G.S. Kirka, J.E. Ravena, M. Schofielda (*Filozofia przedsokratejska...*, s. 323), w miejscu tym występuje brak w tekście. Uważają, że wypełnić można go relacją Jambliacha: *ἄρχαν γὰρ οὐδὲ τὸ γνωσούμενον ἐσσεῖται πάντων ἀπείρων ἐόντων κατὰ τὸν Φιλόλαον*.

„[Wedle Filolaosa] na początku nie będzie bowiem nic, co będzie wiedzieć, jeśli wszystkie rzeczy będą nieograniczone”. Jamblich: *In Nicomachi arithmetica introductionem*, 7, 24—25. Tłum. J. Lang. W: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 323.

<sup>10</sup> *Ἀνάγκα τὰ ὄντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα, ἄπειρα δὲ μόνον οὐ καὶ εἴη. Ἐπεὶ τοῖνυν φαίνεται οὐτ' ἐκ περαίνόντων πάντων ὄντα οὐτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δηλὸν τὰρα ὅτι ἐκ περαίνόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῇ συναρμόχθη. Δηλοῖ δὲ καὶ τὰ ἐν τοῖς ἔργοις. Τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐκ περαίνόντων περαίνοντα, τὰ δ' ἐκ περαίνόντων τε καὶ ἀπείρων περαίνοντά τε καὶ οὐ περαίνοντα, τὰ δ' ἐξ ἀπείρων ἄπειρα φαίνεται. Stobajos: *Anthologium...*, I, 21, 7a, 3—11. Tłum. J. Lang. W: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 323.*

<sup>11</sup> J. Barnes: *The Presocratic Philosophers*. Vol. 2. Oxford 1979, s. 85—87.

rodzaje, parzysty (ἄρτιον) i nieparzysty (περισσόν — dodajmy, że Arystoteles wymienia parzyste i nieparzyste w odwrotnej kolejności — P.Ś.), a trzeci rodzaj, powstały ze zmieszania obu, to parzysto-nieparzysty (ἀρτιοπέρισσον). Każdy z tych dwóch rodzajów ma wiele postaci, jak każda rzecz sama w sobie pokazuje<sup>12</sup>. Wedle dwóch przekazów Arystotelesa (w *Metafizyce* i *Fizyce*) parzystość jest nieograniczona, nieparzystość zaś — ograniczona: „[...] elementami liczby są parzystość i nieparzystość i że ta ostatnia jest ograniczona (πεπερασμένον), a tamta nieograniczona (ἄπειρον)”<sup>13</sup>. Umieszczenie nieparzystego po stronie granicy, parzystego zaś po stronie nieograniczoności budzi kontrowersje. Jak pisze Walter Burkert „w języku greckim liczba parzysta jest »stosownie zbudowana«, ἄρτιος, a nieparzysta jest »nadmierna«, περιττός; w normalnym użyciu ἄρτιος jest niedwuznacznie pozytywnie konotowane, a περιττός negatywnie, reprezentując naruszenie normy<sup>14</sup>. [...] Ta terminologia jest łatwa do zrozumienia z perspektywy codziennego użytku: podział na pół odgrywał od niepamiętnych czasów ważną rolę w praktycznym życiu, toteż nie jest zaskakujące, że słowa oznaczające »połowę« są zbudowane na specjalnych zasadach, co nie jest prawdą ani w stosunku do »trzeciego«, ani do »czwartego«. W greckich krajach często zachodziła konieczność dopasowania dwóch półchórów w rytualnym tańcu lub par w agonie [...]. Procedura jest pomyślna bądź dlatego, że liczba jest »symetrycznie zbudowana«, bądź dlatego, że jedna osoba jest pozostawiona poza — περιττεύει. Nie potrzeba Pitagorasa, aby zrozumieć, że problem »jest właściwie rozwiązany« z 4, 6, 8 lub 10 osobami, lecz nie z 3, 5, 7 lub 9. Tak jak i w łacinie, angielskim i niemieckim, greckie rozróżnienie pomiędzy parzystym i nieparzystym wyrosło z elementarnych, codziennych kalkulacji”<sup>15</sup>. Pitagorejczycy od-

<sup>12</sup> Ὅ γὰρ μὲν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἶδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ’ ἀμφοτέρων μυχθέντων, ἀρτιοπέρισσον. Ἐκατέρω δὲ τῶν εἶδους πολλαὶ μορφαί, ὥς ἕκαστον αὐταὐτὸ σημαίνει. Stobaj o s: *Anthologium*..., I, 21, 7c, 2—5.

<sup>13</sup> τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον. Arystoteles: *Metafizyka*, 986 a 17—19. Tłum. J. Gajda. W: J. Gajda: *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996, s. 132.

<sup>14</sup> Na poparcie przytacza Burkert w tym miejscu między innymi Solona i Kleantesa. Oto odnośne fragmenty: ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ <τ’> ἐπίστασαι ἄρτια θείναι. Stobaj o s: *Anthologium*..., I, 1, 12, 20; Εὐνομίη δ’ εὐκοσμία καὶ ἄρτια πάντ’ ἀποφαίνει, [...]

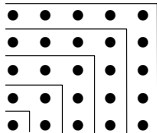
πάντα κατ’ ἀνθρώπους ἄρτια καὶ πινυτά. Solon, 4, 32, 39, oraz ἀνθρώποις ὁπόσοις μὴ νόος ἄρτιος ᾔη. Idem, 6, 4.

<sup>15</sup> „[...] in the Greek language the even number is »well-structured«, ἄρτιος, and the odd is »excessive«, περιττός; in normal usage ἄρτιος is unequivocally the one with favorable connotation, and περιττός is negative, representing a transgression of the norm. [...] This terminology is easily comprehensible from everyday use: dividing in half has from time immemorial had an important role in practical life, and it is no surprise that the words for »half« are built on special root, which is not true of either »third« or »fourth«. In Greek lands it was often necessary to match two semi-choruses in a ritual dance, or to match pairs in an agon — [...]. Either the procedure is successful, because the number is »symmetrically constructed«, or one person is left over — περιττεύει. It did not need a Pythagoras to produce the insight that the problem »comes out right« with 2, 4, 6, 8, or 10 persons, but not with 3, 5, 7 or 9 just as in Latin, English, and German, the Greek distinction

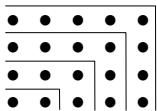
wracają zatem to potoczne konotowanie parzystego i nieparzystego. Owo odwrócenie znaczeń tłumaczy Arystoteles w *Fizyce* przez odwołanie się do gnomonów: „[...] nieograniczone jest parzyste. Zamknięte bowiem i ograniczone przez nieparzyste, daje istniejącym rzeczom element nieskończoności. Dowodem na to jest to, co dzieje się z liczbami. Gdy gnomony są ustawione wokół jednego i bez jednego, w pierwszym wypadku powstaje inny kształt, w drugim zaś [zawsze jest] jeden”<sup>16</sup>. Budowane wokół nieparzystych, gnomony tworzą kwadrat; wokół zaś parzystego — prostokąty. Istotą kwadratów jest to, że choć różnić się mogą wielkością pola, to mają tę samą proporcję boków. Nieparzyste i kwadratowe wyznacza zatem **jeden** wzór proporcji. Parzyste i prostokątne natomiast przeciwnie: prowadzą do nieskończonej liczby proporcji. Dodać w tym miejscu należy, że tym, czym dla liczb są nieparzyste i parzyste, tym dla linii — proste (εὐθύ) i krzywe (καμπύλον)<sup>17</sup>: proste (εὐθύ) symbolizuje stałość,

between even and odd grew out of elementary, everyday calculations”. W. Burkert: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Transl. E.L. Minar, Jr. Cambridge 1972, s. 437—438.

<sup>16</sup> τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον (τοῦτο γὰρ ἀναπολαμβανόμενον καὶ ὑπὸ τοῦ περιττοῦ περαινώμενον παρέχειν τοῖς οὖσι τὴν ἀπειρίαν· σημείον δ’ εἶναι τούτου τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἀριθμῶν· περιτιθεμένων γὰρ τῶν γνομόνων περὶ τὸ “ἐν καὶ χωρὶς ὅτε μὲν ἄλλο ἀεὶ γίγνεται τὸ εἶδος, ὅτε δὲ ἓν). Arystoteles: *Fizyka*, 203 a 10—15. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1990, s. 70. Wyjaśnienia wymagają przytoczone przez Arystotelesa gnomony. Pomocne będzie w tym przedstawienie ich w ilustracjach:



Rys. 1



Rys. 2

Rysunki 1. i 2. przedstawiają dwa gnomony (ὁ γνῶμων — „kątownica stolarska”). Jak stwierdza Schibli: „When a gnomon is placed around one point, and the process is continued in sequence, the resulting figure is always of »limited« shape, that is, always a square, whereas when it is placed around two points, the result is a series of oblongs whose sides stand in an »unlimited«, that is, an infinite variation to each other”. H.S. Schibli: *Pythagoreanism...* Tłumaczy to także, dlaczego dziesiątą parę przeciwieństw tworzą kwadrat i prostokąt. Por. G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 333—334.

<sup>17</sup> „Niemożliwe wszak jest, by tego rodzaju atrybut mógł nie przysługiwać swemu przedmiotowi, np. linii przysługuje »proste« lub »krzywe«, liczbie »parzyste« i »nieparzyste«”.

οὐ γὰρ ἐνδέχεται μὴ ὑπάρχειν ἢ ἀπλῶς ἢ τὰ ἀντικείμενα, οἷον γραμμῇ τὸ εὐθὺ ἢ τὸ καμπύλον καὶ ἀριθμῷ τὸ περιττὸν ἢ τὸ ἄρτιον. Arystoteles: *Analityki pierwsze i wtóre*, 73 b 18—21. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1973, s. 193.

wieczność, równość; krzywe (*καμπύλον*) z kolei — zmienność, różnorodność<sup>18</sup>. Co również godne podkreślenia — proste (*εὐθύ*) jest miarą: zarówno dla siebie, jak i dla krzywego (*καμπύλον*)<sup>19</sup>. Analogicznie bowiem do proporcji gnomonów wytwarzanych przez nieparzyste, proste jest **jedno** — to, co z nim tożsame, jest prostym, co od niego różne, jest krzywym. Możliwych natomiast krzywych jest nieskończenie wiele. **Granica** jest więc zawsze to, co wprowadza **jedną** właściwą proporcję, **jeden** wzór czy model, **jedną** miarę. Postawić można tezę, że umiejscowienie tego, co nieparzyste, po stronie granicy wynika również z pitagorejskich analiz muzycznych. Istota muzycznej harmonii — oktawa, jest wszak „nieparzysta”: nie jest bowiem podzielna<sup>20</sup> na dwa równe interwały, lecz na kwartę i kwintę. Co więcej, „nieparzystość” w muzycznej harmonii nie dotyczy wyłącznie samej oktawy, stanowi cechę istotną podziałów innych interwałów.

Pozostaje jeszcze do rozwiązania problem rodzaju parzysto-nieparzystego (*ἀρτιοπέρισσον*). Arystoteles dopowiada, że parzysto-nieparzyste (*ἀρτιοπέρισσον*) jest jedno (*ἓν*), czy też jedynek: „Jedno jest z tych dwóch elementów, gdyż jest zarazem parzysta i nieparzysta”<sup>21</sup>. Dochodzimy zatem do trzeciej pary przeciwieństw i zagadnienia statusu Jedna (*ἓν*) w filozofii pitagorejskiej.

Podstawową trudnością, jaka pojawia się w związku z tym zagadnieniem, jest właśnie kwestia parzystości i nieparzystości i sprowadza się ona do pytania: „Czy (*ἓν*) jest nieparzysta, czy parzysto-nieparzysta? Czy jest przejawem grani-

<sup>18</sup> Τὸ μὲν εὐθὺ ὑπὸ τὸ περιττόν, ὡς ἀπλούστατον καὶ τῆς αἰδίου κινήσεως καὶ ὁμαλῆς αἴτιον, τὸ δ' ἐ καμπύλον ὑπὸ τὸ ἄρτιον, ὡς σύνθετον καὶ τῆς πολυειδοῦς τῶν ὑπὸ σελήνην κινήσεως αἴτιον.

„Le premier sous l'Impair, comme le plus simple et la cause du mouvement éternel et homogène, le Courbe sous le Pair, comme composé et cause du mouvement varié des choses sublunaires”. Théophile Corydalée: *Commentaires à la Métaphysique. ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ*, 986a 22. In: Idem: *œuvres philosophique*. Introduction et traduction de C. Noica. Vol. 2. Bucarest 1973, s. 41—42.

<sup>19</sup> „[...] przecież za pomocą tego, co jest proste, poznajemy zarówno to, co jest proste, jak to, co jest krzywe — za sprawdzian dla obu służy sznurek stolarski; lecz to, co jest krzywe, nie służy za sprawdzian ani dla tego, co krzywe, ani dla tego, co proste”.

καὶ γὰρ τῇ εὐθείᾳ καὶ αὐτὸ καὶ τὸ καμπύλον γινώσκωμεν· κριτὴς γὰρ ἀμφοῖν ὁ κανὼν, τὸ δὲ καμπύλον οὐθ' ἑαυτοῦ οὔτε τοῦ εὐθέως. Arystoteles: *O duszy*, 411 a 5—7. Tłum. P. Siwek. Warszawa 1988, s. 70.

<sup>20</sup> Przytaczany już Teofil Korydale, w swym komentarzu do Arystotelesowskiej *Metafizyki*, jako główną dystynkcję między nieparzystym i parzystym a jednym i mnogim ukazuje niepodzielność i podzielność: τὴν διαίρεσιν δὲ βουλόμενοι τῶν ἀριθμῶν δηλῶσαι ἐπηγάγον τὸ ἐν καὶ πολλὰ, τὸ μὲν ἐν ὑπὸ τὸ περιττόν ὡς ἀδιαίρετον, τὰ δὲ πολλὰ ὑπὸ τὸ ἄρτιον ὡς διαίρετόν.

„Voulant indiquer la distinction des nombres, ils introduisirent l'Un et le Multiple, l'Un sous l'Impair, comme étant indivisible, le Multiple sous le Pair comme divisible”. Théophile Corydalée: *Commentaires à la Métaphysique...*, 986a 22, s. 41—42.

<sup>21</sup> τὸ δ' “ἐν ἑξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν). Arystoteles: *Metafizyka...*, 986 a 19—20. Tłum. T. Żeleźnik, s. 37.

cy, czy wzajemnego odnoszenia się do siebie granicy i nieograniczonego?”<sup>22</sup>. Z jednej bowiem strony sam Arystoteles określa Jedno (ἓν) jako parzysto-nieparzyste (ἀρτιοπέρισσον), z drugiej natomiast strony w tablicy przeciwieństw umieszcza je po stronie nieparzystości. Wedle sugestii niektórych badaczy aporię tę można wyjaśnić, wskazując ewolucję koncepcji pitagorejskich, jaka dokonała się pod wpływem eleatyzmu. W myśl tej interpretacji „istnieją [...] dwa stanowiska: pierwsze — do Parmenidesa, drugie — po Zenonie:

— ἓν jest zrównane z granicą i jest nieparzyste,

— ἓν jest »produktem« *peras* i *apeiron* i jest parzysto-nieparzyste”<sup>23</sup>.

Jak jednak uzasadnić tę ewolucję? Jakie przyczyny do niej doprowadziły? Wedle wspomnianych już sugestii eleatyzm wpłynął na pitagoreizm swą tezą o niemożności wyłaniania się wielości z jedności. Problematyka ta zbliżona jest do zagadnienia generowania przeciwieństw w filozofii jońskiej, której najważniejszą próbą rozwiązania było wprowadzenie kategorii τὸ ἄπειρον przez Anaksymandra. Streścić ten aspekt zagadnienia można następująco: skoro τὸ ἄπειρον ma być źródłem wszystkiego, nie może być czymkolwiek z tego, czego jest źródłem. Wszystko bowiem, co ma swe źródło w τὸ ἄπειρον, jest określone rodzajowo, czyli ma cechy. Gdyby zatem źródło-ἀρχή było jednym z nich, również musiałoby mieć cechy, musiałoby być określonym rodzajem (np. wodą, ogniem lub powietrzem). Jeśli jednak źródło-ἀρχή byłoby, jak np. chciał Tales, wodą, cechowałoby się wilgotnością. Wilgotność jednak, tak jak i każda cecha określona, ma swe przeciwieństwo — nie sposób więc zrozumieć, w jaki sposób z tego, co wilgotne (z tego, co ma określoną cechę), mogłoby powstać to, co suche (czyli to, co ma określoną cechę przeciwstawną cesze źródłowej). Wniosem takiego rozumowania musiała być teza, że źródło nie może mieć żadnej cechy określonej, musi być zatem czymś całkowicie, doskonale nieokreślonym — τὸ ἄπειρον: „Ale niemożliwe jest również, by nieskończone ciało było jedno i proste, czy byłoby to — jak mówią niektórzy — coś poza pierwiastkami, z którego pierwiastki stwarzają, czy też prosto nazwane. Są bowiem tacy, którzy nieskończonym czynią to, co jest obok pierwiastków, jednak nie powietrze lub wodę, aby inne nie zginęły od ich nieskończonej substancji. Pierwiastki są w przeciwieństwie: powietrze na przykład jest zimne, woda wilgotna, a ogień ciepły. Gdyby jeden z nich był nieskończony, pozostałe już by zginęły. Mówią więc, że jest różne, a one z niego powstają”<sup>24</sup>. Skoro zatem ἓν ma być liczbą generującą

<sup>22</sup> D. Kubok: *Problem „apeiron” i „peras” w filozofii przedsokratejskiej*. Katowice 1998, s. 122.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 123.

<sup>24</sup> ἀλλὰ μὴν οὐδὲ “ἐν καὶ ἀπλοῦν εἶναι σῶμα ἄπειρον ἐνδέχεται, οὔτε ὡς λέγουσί τινες τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἐξ οὗ τὰυτα γεννῶσιν, οὔθ’ ἀπλῶς. εἰσὶν γάρ τι-νες οἱ τοῦτο ποιοῦσι τὸ ἄπειρον, ἀλλ’ οὐκ ἀέρα ἢ ὕδωρ, ὅπως μὴ τὰλλα φθεῖρηται ὑπὸ τοῦ ἄπειρον αὐτῶν· ἔχουσι γὰρ πρὸς ἄλληλα ἐναντίωσιν, οἷον ὁ μὲν ἄηρ ψυχρός, τὸ δ’ ὕδωρ ὑγρόν, τὸ δὲ πῦρ θερμόν· ὅν εἰ ἦν “ἐν ἄπειρον, ἐφθάρτο ἂν ἥδη τὰλλα· νῦν δ’ ἕτερον εἶναι φασιν ἐξ οὗ τὰυτα. Arystoteles: *Fizyka*, 204 b 22—29. Tłum. J. Lang. W: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 121.

wszystkie pozostałe<sup>25</sup>, niemożliwym jest, aby była to liczba nieparzysta, gdyż rodzi się wówczas problem generowania parzystości z nieparzystości. Przyjęcie, że  $\epsilon\upsilon$  jest parzysto-nieparzysta ( $\acute{\alpha}\rho\tau\iota\omicron\pi\acute{\epsilon}\rho\iota\sigma\sigma\omicron\nu$ ), rozwiązywać miałyby tę trudność<sup>26</sup>. Z takiego rozumowania rodzą się wszakże nowe, nie mniejsze aporie.

Jak słusznie podkreśla się w literaturze przedmiotu, „Joński monizm przekształca się u pitagorejczyków w dualizm”<sup>27</sup>. Skoro tak, to pitagorejczycy, w przeciwieństwie do odrzucających wielość eleatów, trzymając się konsekwentnie dualizmu, przyjmują obok Jedna ( $\epsilon\upsilon$ ) również właśnie „wiele” ( $\pi\lambda\acute{\eta}\theta\omicron\varsigma$ ). „Wiele” stanowi przeciwieństwo Jedna i jako takie, nie jest z niego wygenerowane. Skoro jednak po stronie „wiele” w tablicy przeciwieństw znajduje się „parzyste”, a po stronie Jedna „nieparzyste”, to jak z Jedna może być generowane „parzyste”? Stanowiłoby to pewnego rodzaju sprzeczność z fundamentalnym dla pitagoreizmu dualizmem. Upraszczając wszystkie przeciwieństwa do pierwszego i nadrzędnego, należałoby przyjąć, że  $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$  jest generowany z  $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ . Trudno by jednak wówczas mówić jeszcze o dualizmie; należałoby raczej mówić o odwróconym monizmie jońskim, zgodnie z którym **określone** generowałoby **nieokreślone**. Przekształcanie pitagoreizmu z dualizmu w monizm następowałoby zatem jeszcze przed Platonem i wpływ platonizmu miałby wprowadzić spore znaczenie w ewolucji pitagoreizmu, ale niekoniecznie tak zasadnicze, jak twierdzi np. Cornelia De Vogel, pisząc: „Wówczas pojawiła się doktryna Platona o dwóch najwyższych zasadach, zasadzie określonej i nieokreślonej. Nie mieli trudności [*scil.* pitagorejczycy — P.Ś.] w identyfikowaniu się z tą doktryną. W rezultacie niedługo po Platonie powstał rodzaj mieszaniny platonizmu i pitagoreizmu w tym sensie, że spotykamy się z doktryną pitagorejską wyrażoną w specyficznie Platonskiej terminologii. Fuzja ta jest faktem w relacji z doktryny pitagorejskiej Aleksandra Polihistora, przekazanej przez Diogenesa Laertiosa (VIII 25). Osobliwe w tym przekazie jest to, że pitagoreizm nie wydaje się dłużej metafizyką dualizmu, lecz wyraźnym **monizmem** [podkr. — P.Ś.]”<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἐνός, ἀριθμοὺς δέ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν

„Z jednego wywodzą się liczby, które też — jak powieździeliśmy — tworzą cały Wszechświat”. A r y s t o t e l e s: *Metafizyka...*, 986 a 20—21, s. 37.

<sup>26</sup> „How the One can be both odd and even is best explained in the sense that the One, as the first number, is the principle of both odd and even numbers (zero was unknown in Greek mathematics)”. H. S. S c h i b l i: *Pythagoreans...*

<sup>27</sup> D. K u b o k: *Problem „apeiron” i „peras”...*, s. 125. Autor stwierdza też wcześniej: „Pitagorejska koncepcja harmonii nierozzerwalnie związana jest z dualizmem w pojmowaniu świata”. Ibidem, s. 120.

<sup>28</sup> „Then there was Plato's doctrine of the two ultimate principles, the determining and the undetermining principle. They had no difficulty in identifying themselves with this doctrine. The result was that not very long after Plato there arose a kind of blend of Platonism and Pythagoreanism, in this sense that we find Pythagorean doctrine expressed in specifically Platonic terminology. This fusion is a fact in Alexander Polyhistor's account of Pythagorean doctrine in Diogenes Laertius VIII 25. The curious thing in this report is that Pythagoreanism no longer appears as a dualist

W świetle tych uwag należałoby przyjąć, że tablica przeciwieństw powstała w pitagoreizmie przededeackim<sup>29</sup> i umiejscowienie Jedna po tej samej stronie co granica i nieparzyste stałoby się wtedy zrozumiałe. Oznaczałoby to jednak, że liczby parzyste nie są generowane z Jedna, nieokreślone nie jest generowane z określonego *etc.* Tylko takie założenie pozwoliłoby utrzymać fundamentalny pitagorejski dualizm. Jeśli jednak wczesny pitagoreizm opierał się na założeniu generowania liczb parzystych z Jedna, aporia staje się nie do przezwyciężenia<sup>30</sup>. W celu zobrazowania trudności posłużmy się przykładem muzycznym. Muzyka jako ciąg możliwych dźwięków stanowi nieograniczone, nieskończone *continuum*. Niezależnie jednak, od jakiego dźwięku rozpoczniemy owo *continuum*, dźwięk ten będzie się z regularnością powtarzał. W ten sposób odkryto oktawę, a analizując to zjawisko za pomocą instrumentu strunowego (bądź też czysto matematycznie), posłużono się dla określenia dźwięku początkowego (pustej struny) liczbą jeden —  $\epsilon\upsilon$ ; wszystkie następne proporcje harmoniczne odnoszono właśnie do tej liczby. Rodzi się zatem pytanie, czy ten dźwięk początkowy, czyli jeden —  $\epsilon\upsilon$ , jest granicą, czy też „mieszanką”, wzajemnym odniesieniem granicy i nieograniczonego? Nie ma, oczywiście, żadnego absolutnego punktu odniesie-

metaphysic but as a clear-cut monism”. C.J. de V o g e l: *Pythagoras and Early Pythagoreanism. An Interpretation of Neglected Evidence on the Philosopher Pythagoras*. Assen 1966, s. 204. De Vogel nawiązuje do przytaczanej przez Diogenesa Laertiosa relacji Aleksandra Polihistora z Miletu (I wiek p.n.e.), w której czytamy między innymi:

„Początkiem wszechrzeczy jest jednostka, czyli monada. Z monady powstaje nieograniczona dwójka, czyli dyada, będąca naturalnym podłożem dla jednostki, swojej przyczyny. Z monady i nieograniczonej dyady powstają liczby”.

*ἀρχὴν μὲν τῶν ἀπάντων μονάδα· ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀρίστον δυάδα ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῃ ὄντι ὑποστῆναι· ἐκ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀρίστου δυάδος τοὺς ἀριθμούς.* Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Warszawa 2004, VIII, I, 25, 1—3, s. 482.

Niewątpliwie terminologia, jakiej użył Aleksander, jest pochodzenia Platońskiego, niemniej przekształcanie się pitagoreizmu w monizm było raczej konsekwencją wpływów koncepcji eleackich, a nie platońskich.

<sup>29</sup> Taką sugestią przedstawia D. Kubok: *Problematyka „apeiron” i „peras”...*, s. 122—123, J.P. Philip uważa natomiast inaczej, twierdząc, że wczesny pitagoreizm wypracował tylko dwie pierwsze pary przeciwieństw. Zob. J.A. Philip: *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Toronto 1966, s. 47—48. Także J. Gajda, powołując się na ustalenia D. Rossa, twierdzi, że autorem tablicy przeciwieństw był Filolaos. J. G a j d a: *Pitagorejczycy...*, s. 99.

<sup>30</sup> D. Kubok w następujący sposób próbuje rozwiązać to zagadnienie. Zgadzając się z Arystotelesowskim zarzutem, że wczesny pitagoreizm nie wypracował koncepcji genezy *πρώτον ἔν*, ogranicza zasadność tej krytyki do aspektów arytmetycznego i geometrycznego, stawiając tezę, że odpowiedzi pitagorejczycy udzielili, kierując się zasadami kosmogonii, które referuje w sposób następujący: „Kosmogonia wczesnych pitagorejczyków sprowadza się do następujących etapów:

1) formowanie się *proton hen*,

2) wciąganie przez nią *apeironu* i ograniczanie go przez granicę,

3) tworzenie kolejnych jednostek”. D. K u b o k: *Problem „apeiron” i „peras”...*, s. 123—

125.

nia, żadnego dźwięku absolutnego w tym znaczeniu, że dla wszelkich innych dźwięków stanowi on punkt odniesienia (dodajmy, że strojenie instrumentów to też przecież pewna konwencja, wprowadzie bardzo mocno zestandaryzowana, ale jednak konwencja). Niemniej, gdy przyjmiemy już punkt wyjścia, pierwszy dźwięk, od którego rozpoczniemy budowę skali muzycznej, wytyczamy granice, w ramach których obowiązują już konkretne prawa harmoniczne. Z jednej więc strony to  $\epsilon\nu$  odgrywa rzeczywiście rolę czynnika wprowadzającego granice, zasady, ład i harmonię; z drugiej jednak — istnieje nieograniczona ilość takich punktów odniesienia, nieskończone *continuum* możliwych do uwzględnienia pierwszych dźwięków. Odkrycie tych zależności z całą pewnością przejawiało się w filozofii pitagorejskiej właśnie dualizmem — fundamentalnym dualizmem granicy ( $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ ) i nieograniczonego ( $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ ). Ogromnym problemem jest jednak sklasyfikowanie w tym dualizmie Jednego ( $\epsilon\nu$ ) — w konsekwencji albo przyjmuje się (wczesny pitagoreizm), że  $\epsilon\nu$  jest nieparzyste, dzięki czemu wprowadzie ratuje się dualizm, lecz utrzymuje się znaną już z filozofii jońskiej trudność generowania przeciwieństw; albo też, poświęcając dualizm, ratuje się kwestię generowania przeciwieństw, przyjmując, że  $\epsilon\nu$  jest parzysto-nieparzysta ( $\acute{\alpha}\rho\tau\iota\omicron\pi\acute{\epsilon}\rho\iota\sigma\sigma\omicron\nu$ ). Jest wprowadzie jeszcze jedna możliwość interpretacyjna, mianowicie uznanie, że status metafizyczny  $\epsilon\nu$  stanowi najdoskonalszą egzemplifikację dualizmu, czyli mówiąc inaczej, sugerowaną już możliwość rozumienia  $\epsilon\nu$  jako produktu  $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$  i  $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ . Oznaczałoby to utożsamienie  $\epsilon\nu$  z tym, co określone ( $\acute{\omicron}\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ );  $\epsilon\nu$  byłoby zatem rozumiane nie jako „jedno”, lecz raczej jako „jedność”. Wydaje się jednak, że taką interpretację uniemożliwia fakt umieszczenia  $\epsilon\nu$  w tablicy przeciwieństw, jako antytezy wielości ( $\pi\lambda\acute{\eta}\theta\omicron\varsigma$ ). Gdyby  $\epsilon\nu$  miało być samo w sobie najwyższym wyrazem dualizmu, powinno się raczej znaleźć poza, czy też nawet **ponad** tablicą. Dla pełnego obrazu rozważań dotyczących statusu metafizycznego  $\epsilon\nu$  konieczną jest jego analiza właśnie jako przeciwieństwa wobec  $\pi\lambda\acute{\eta}\theta\omicron\varsigma$ , zwłaszcza że właśnie na tym polu rozwiązania powyższych trudności związanych z  $\epsilon\nu$  poszukiwali neoplatonicy.

Podstawowy problem w analizie problematyki  $\epsilon\nu$  —  $\pi\lambda\acute{\eta}\theta\omicron\varsigma$  stanowią źródła: te bowiem, którymi trzeba się posługiwać, powstały z reguły już po Platonie i w znacznej mierze obciążone są koncepcjami postplatońskimi. Trudność polega więc na tym, aby nie odrzucając idei zawartych w tych przekazach, oddzielić to, co najprawdopodobniej ściśle pitagorejskie, od tego, co stanowi postplatońską interpretację pitagoreizmu, nie dlatego, jakoby interpretacja ta nie odpowiadała „duchowi” pitagoreizmu, lecz dla fundamentalnej ścisłości z perspektywy historii idei.

Na początku rozważań należy dokonać pewnego ustalenia terminologicznego, zanalizować mianowicie relację między Jednym ( $\epsilon\nu$ ) a monadą ( $\eta\ \mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ )<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> Odrębnym, choć związanym z tym zagadnieniem, jest problem relacji między  $\epsilon\nu\alpha\varsigma$  i  $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ ; zob. A. Pacewicz: *Między Dobrem a Jednością. Związek Dobra i Jedna w filozofii Platona, Starej Akademii i Arystotelesa*. Wrocław 2004, s. 54—56.



Wedle przekazu Teona ze Smyrny: „Archytas i Filolaos zamiennie nazywają jedynek monadą i monadę jedyneką”<sup>32</sup>, jednakże inne świadectwa, dotyczące samego Pitagorasa, wskazują na rozróżnienie między Jednym a monadą: „Z kolei Pitagoras, syn Mnezarcha, który przez mistyczne symbole ogłosił nauki swej filozofii, jak jasno opisali w jego żywocie, miał objawienie podczas podróży do Egiptu, że równoważnym i tym samym jest jedno i boży umysł. Uznał bowiem monadę za zasadę wszechrzeczy, a że jest przyczyną wszelkiego dobra, przez alegorię naucza, że bóg jest jeden i jedyny. Że taką jest jego nauka, jest jasne, gdyż mówił, że monada i jedno bardzo się różnią od siebie. Mówi bowiem, że monada jest w noetycznych [poznawanych rozumowo], jedno zaś w liczbach”<sup>33</sup>.

Zestawienie tych dwóch świadectw nastęrcza niemało trudności interpretacyjnych. Zasadnicze pytanie dotyczy autentyczności terminologii użytej w tych przekazach, a sprowadza się do ustalenia, czy to możliwe, by wcześni pitagorejczycy (a nawet, co sugeruje drugi fragment, sam Pitagoras) używali terminu „monada”? Drugie pytanie dotyczy już nie samego terminu, lecz treści, którą wyraża, i brzmi: czy niezależnie od tego, jakim terminem posługiwali się wcześni pitagorejczycy (i ewentualnie sam Pitagoras), możliwe, aby rozróżniali dwa aspekty *ἐν*: noetyczny (dotyczący sfery poznania czysto rozumowego) i matematyczny (dotyczący problematyki liczb)?<sup>34</sup>

Przekaz Justyna pokrywa się z przytaczanym przez Diogenesa Laertiosa świadectwem Aleksandra Polihistora (zob. przypis 28, s. 220—221) w kwestii użytego w nich terminu „monada” (*ἡ μονάς*). W uwagach do przekazu Aleksandra zwrócono uwagę na widoczny w nim wpływ koncepcji eleackich i platoń-

<sup>32</sup> Ἀρχύτας δὲ καὶ Φιλόλαος ἀδιαφόρως τὸ ἓν καὶ μονάδα καλοῦσι καὶ τὴν μονάδα ἓν. Theon ze Smyrny: *De utilitate mathematicae*, 20, 19—20. Tłum. J. Gajda. W: J. Gajda: *Pitagorejczycy...*, s. 100.

<sup>33</sup> Ὁ δὲ τοῦ Μνησάρχου Πυθαγόρας, ὁ τὰ δόγματα τῆς ἑαυτοῦ φιλοσοφίας διὰ συμβόλων μυστικῶς ἐκθέμενος, ὡς δηλοῦσιν οἱ τὸν βίον αὐτοῦ γεγραφότες, ἄξια καὶ αὐτὸς τῆς εἰς Αἴγυπτον ἀποδημίας περὶ ἑνὸς θεοῦ φρονῶν φαίνεται. Τὴν γὰρ μονάδα ἀρχὴν ἀπάντων λέγων καὶ ταύτην τῶν ἀγαθῶν ἀπάντων αἰτίαν εἶναι, δι’ ἁλλήγορίας ἕνα τε καὶ μόνον διδάσκει θεὸν εἶναι. Ὅτι δὲ τοῦθ’ οὕτως ἔχει, δῆλον ἀφ’ ὅν μονάδα καὶ ἓν πολλῇ διαφέρειν ἀλλήλων ἔφη: τὴν μὲν γὰρ μονάδα ἐν τοῖς νοητοῖς εἶναι λέγει, τὸ δὲ ἓν ἐν τοῖς αἰσθητοῖς. Justinus Martyr: *Cohortatio ad gentiles*. In: *Corpus apologetarum et Christianorum saeculi secundi*. Ed. J.C.T. Otto. Vol. 3. Jena 1879, 18 b 1—c 2.

<sup>34</sup> Zwołennicką rozróżnienia rozumienia tych dwóch pojęć przez pitagorejczyków zdaje się Janina Gajda-Krynica, zob. J. Gajda: *Pitagorejczycy...*, s. 100—101. Z kolei Walter Burkert i Carl A. Huffman skłaniają się ku przyjęciu tezy Theona. Argumentują więc, że przyjęcie rozróżnienia zgodnego z przekazem Justyna oznaczałoby, że pitagorejczycy dostrzegali różnicę „between the intelligible and sensible”, między „supersensible, incorporeal realm of being” a „the realm of numbers and of sense perception”. Takie odróżnienie dotyczy jednak, według autorów, dopiero Platona, nie pitagorejczyków. Przywołują tu świadectwo Arystotelesa (*Metafizyka*, 987 b 22—32; Alexander: *In Aristotelis metaphysica commentaria*, 39, 14—15). Zob. W. Burkert: *Lore and Science...*, s. 230—231; C.A. Huffman: *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*. Cambridge 1993, s. 339—340; Idem: *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge 2005, s. 484—485.

skich. Nasuwający się wobec tego wniosek jest taki, że również przekaz Justyna należy do tego samego rodzaju przekazów, co świadectwo Aleksandra: ukazuje późnopitagorejskie koncepcje, które zostały przypisane Pitagorasowi w celu nadania im, o czym wspomniano w pierwszym rozdziale niniejszej części, większej „szacowności”. Jeśli tak, to przypisanie samego terminu „monada” Pitagorasowi należałoby uznać za anachronizm — termin byłby wprowadzony do filozofii pitagorejskiej po Parmenidesie, może nawet po Platonie, a następnie „dopisany” filozofowi z Samos. Niewątpliwie mało prawdopodobną wydaje się możliwość, żeby czasowo bliższe Pitagorasowi przekazy (np. Arystotelesa) przemilczały całkowicie tak ważką kwestię. Można zatem przyjąć, choć sprawa nie do końca wydaje się jednoznaczna, że „monada” (ἡ μονάς) jest pojęciem, które wprowadził nie Pitagoras i wcześnie pitagorejczycy, lecz przedstawiciele tego nurtu w czasach postplatońskich (czy też postparmenidesowskich). Takie same wnioski wysuwa De Vogel, stwierdzając: „Termin ἡ μονάς bez wątpienia również nie należy do wczesnego pitagoreizmu. [...] prawdopodobnie nie był używany przed IV wiekiem [p.n.e. — P.Ś.]. Odnajdujemy go we fragmencie 8. Filolaosa, który mówi, że według Filolaosa Monada jest ἀρχὴ πάντων”<sup>35</sup>.

Więcej trudności przysporzy niewątpliwie próba odpowiedzi na drugie postawione pytanie: czy ἔν w użyciu wczesnych pitagorejczyków odpowiadało wyłącznie **jedynce**, czy też znaleźć można w ich rozumieniu tego pojęcia ślady, które pozwolą na przypisanie mu również sygnifikacji **jedna**, rozumianej jako zasada jedności?

Przytaczany przez De Vogel fragment 8. z Dielsa-Kranza (*FVS* 44 B 8) to świadectwo Jamblicha pozostające w sprzeczności z przywoływanym wyżej przekazem Teona ze Smyrny, gdyż według Jamblicha Filolaos odróżnia właśnie ἔν od ἡ μονάς, stwierdza bowiem: „Wedle Filolaosa monada jest jak gdyby zasadą wszystkiego (»bowiem nie jedno — mówi — jest zasadą wszystkiego«)”<sup>36</sup>. Mogłoby to sugerować, że Filolaos odróżniał ἔν od ἡ μονάς w taki właśnie sposób, jak wskazuje przekaz Justyna Martyra: ἔν — sfera matematyczna, ἡ μονάς — sfera noetyczna. Justyn przypisał tę dystynkcję Pitagorasowi, lecz jak już wspomniano, użycie terminu ἡ μονάς przez Pitagorasa wydaje się bardzo wątpliwe. W tej sytuacji bliższym prawdy wydaje się niemal identyczny z przekazem Justyna tekst Focjusza, w zasadzie różniący się tylko tym, że mówi nie o Pitagorasie (Ὁ τοῦ Μνησάρχου Πυθαγόρας), lecz o pitagorejczykach (οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου): „Uczniowie Pitagorasa powiadali, że różnią się od siebie monada (mo-

<sup>35</sup> „The term ἡ μονάς undoubtedly does not belong to the earliest Pythagoreanism either. [...] probably was not used before the 4<sup>th</sup> century. We find it in Philolaus fr. 8, which says that in Philolaus’ view the Monad is ἀρχὴ πάντων”. C.J. de Vogel: *Pythagoras and Early Pythagoreanism*..., s. 207.

<sup>36</sup> ἡ μὲν μονάς ὡς ἂν ἀρχὴ οὖσα πάντων κατὰ τὸν Φιλόλαον (οὗ γὰρ ἔν’ φησιν ἀρχὴ πάντων). Jamblich: *In Nicomachi arithmetica introductione*. Ed. U. Klein. Leipzig 1894, 77, 9—11.

nas) i jedno (*hen*). Uważali bowiem, iż monada istnieje w tym, co poznawalne umysłem, jedno zaś — w liczbach<sup>37</sup>. Użyte w przekazie Focjusza określenie *οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου* znaczy dokładnie „pitagorejczycy” — tłumaczenie „uczniowie Pitagorasa” może nieco zawęźać interpretację do bezpośrednich uczniów filozofa z Samos. Jeśli jednak trzymać się wyłącznie użytego w oryginale określenia, zastosowanie go do np. Filolaosa nie nastręcza już trudności. Podkreślimy jednak, że sprawa zdaje się jeszcze bardziej skomplikowana. Jest bowiem jeszcze inna możliwość, mianowicie taka, by odróżniając wprawdzie *ἐν* od *μονάς*, odwrócić ich znaczenie: to pierwsze byłoby związane ze sferą noetyczną, to drugie zaś z matematyczną. Takie rozumienie różnicy między *ἐν* a *μονάς* możemy odnaleźć, według niektórych interpretacji, w ujęciu Speuzypa<sup>38</sup>. Możliwym zatem jest i takie ujęcie zagadnienia, że pitagorejczycy również odróżniali *ἐν* od *μονάς* w sposób analogiczny do Speuzypa: *ἐν* byłoby zatem zasadą porządku noetycznego, *μονάς* zaś, jako jednostka liczenia i miary, zasadą porządku matematycznego<sup>39</sup>.

Jak informuje w swym *Anthologium* Stobajos, według Filolaosa „To, co pierwsze zharmonizowane, Jedno (*τὸ ἐν*), w środku kuli nazywa się ogniskiem (*ἐστία*)”<sup>40</sup>. Fragment ten traktuje o dwóch istotnych kwestiach. Po pierwsze, określa *ἐν* jako *τὸ πρῶτον ἀρμολογούμενον* — sugeruje to znaczenie *ἐν* jako *ὁρισμένον* raczej niż jako *πέρας*. Po drugie zaś, zestawia *ἐν* z *ἡ ἐστία*, odsyłając badacza

<sup>37</sup> „Ὅτι διαφέρειν ἔλεγον οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου μονάδα καὶ ἐν. Μονὰς μὲν γὰρ παρ’ αὐτοῖς ἐνομίζετο ἡ ἐν τοῖς νοητοῖς οὐσα, ἐν δὲ τὸ ἐν τοῖς ἀριθμοῖς. F o c j u s z: *Bibliotheca*, codex 249, 438 b 33—35. Tłum. za: G. R e a l e: *Historia filozofii starożytnej*. Tłum. E. I. Zieliński. T. 4. Lublin 1999, s. 392.

<sup>38</sup> „Speusippus always called the highest principle, beyond being, *ἐν* and distinguished it from the *μονάς* in the realm of numbers”. W. Burkert: *Lore and Science...*, s. 231. Dodajmy, że Burkert powołuje się tu na badania Philipa Merlana. Z kolei C.A. Huffman wskazuje odmienne ujęcie zagadnienia, którego autorem jest L. Tarán, a także różnice między Platonem, Speuzypem a Xenokratesem. Zob. C.A. H u f f m a n: *Archytas of Tarentum...*, s. 484.

<sup>39</sup> Rozumienie monady jako jednostki liczenia w matematyce greckiej znajdujemy między innymi u Sextusa Empiryka (zob. np. *Zarysy Pirrońskie*, III, 88, 6—93, 7); z kolei monadę jako „zasadę liczb” w ujęciu pitagorejczyków przedstawia między innymi Aristoxenos: *μονὰς μὲν οὖν ἐστὶν ἀρχὴ ἀριθμοῦ, ἀριθμὸς δὲ τὸ ἐκ τῶν μονάδων πλῆθος συγκεκείμενον*. S t o b a j o s: *Anthologium...*, I, p. 6, 9—11, a także tacy pitagorejczycy, jak np.: Timajos z Lokroi (ibidem, I, p. 2, 14—19) czy Moderatos (ibidem, I, p. 8, 1—9, 9). Zwróćmy uwagę, że Moderatos traktuje monadę jako zasadę liczb, a jedno — jako zasadę „policzalnych”: *Τινὲς τῶν ἀριθμῶν ἀρχὴν ἀπεφύησαντο τὴν μονάδα, τῶν δὲ ἀριθμητῶν ἀρχὴν τὸ ἐν* (ibidem, I, p. 9, 2—3). Można to uznać za odpowiadające dwóm aspektom: matematycznemu (monada) i noetycznemu (jedno). Odnośnie do odróżnienia liczb od „policzalnych” por. S e x t u s E m p i r y k: *Zarysy Pirrońskie*, III, 151—167. Oczywiście, istnieje też możliwość odmiennej interpretacji, takiej mianowicie, że monada jako zasada liczb, jest zasadą tego, co noetyczne (w tym sensie, że dotyczy liczb jako takich, „liczb idealnych”), natomiast jedno, skoro jest zasadą „policzalnych”, jest zasadą mierzenia tychże, czyli mówiąc inaczej, zasadą liczenia; zatem jest zasadą tego, co matematyczne. Wydaje się, że trudno tu o jednoznaczną odpowiedź.

<sup>40</sup> *Τὸ πρῶτον ἀρμολογούμενον, τὸ ἐν, ἐν τῇ μέσῃ τῆς σφαίρας ἐστία καλεῖται*. S t o b a j o s: *Anthologium...*, I, 21, 8, 2—3.

statusu pitagorejskiego Jedna do roli, jaka w mitologii greckiej przypada bogini Hestii<sup>41</sup>.

W eposach Homera Hestia nie występuje w postaci spersonifikowanego bóstwa. Słowa ἡ ἱστίη używa Homer na oznaczenie domowego ogniska (jako synonimu używa również słowa ἡ ἐσχάρα):

Świadkiem Zeus mi, to święte Odysa ognisko,  
Stół gościnny, gdzieś, tułacz, znalazł przytulisko<sup>42</sup>.

Ognisko (ἡ ἱστίη, ἡ ἐσχάρα) ma ogromne znaczenie nie tylko dla Greków, lecz dla wszystkich ludów indoeuropejskich, a kult związanej z nim bogini stał się w kulturach tych ludów tradycją: „Z Hestią nie trzeba utożsamiać bóstwa italskiego, jak utożsamiono Jowisza z Zeusem, Neptuna z Posejdonem. Od początku czczona była tu, i tam, w istocie jedna bogini, ta sama, mająca w uniwersum indoeuropejskim zupełnie to samo imię: łacińska *Vesta* jest etymologicznie dokładnym odpowiednikiem greckiej Hestii. W obu językach imię to jako wyraz pospolity oznacza ognisko domowe po prostu. [...] Ognisko zaś we wczesnych epokach, kiedy z wielką trudnością i powoli rozpalano ogień, było ogromnie ważne. Małe wspólnoty plemienne zarówno w Grecji, jak i w Italii gorliwie dbały o podtrzymywanie jednego przynajmniej gorejącego dobra w osadzie, tego w siedzibie wodza. Poza sprawą codziennej użyteczności wodzowskie ognisko, a w mniejszej mierze każdy żar domowy, odgrywały rolę magiczną,

<sup>41</sup> H. Diels w swym tłumaczeniu przytaczanego cytatu proponuje dwie wersje: „[...] heißt Herd (oder Hestia)”. H. Diels, W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. Bd. 1. (18. Auflage 1989). Zürich 1992, s. 410. W innym miejscu *Anthologium* Stobajos informuje: Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ ἐστὶν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν, βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως· καὶ πάλιν πῦρ ἕτερον ἀνωτάτω, τὸ περιέχον. Πρώτον δ' εἶναι φύσει τὸ μέσον, περὶ δὲ τοῦτο δέκα σίματα θεῖα χορεύειν, οὐρανόν, τοὺς ἐπλανήτας, μεθ' οὓς ἥλιον, ὃς ἢ σελήνην, ὃς ἢ τὴν γῆν, ὃς ἢ τὴν ἀντίχθονα, μεθ' ἃ σύμπαντα τὸ πῦρ, ἐστίας περὶ τὰ κέντρα τάξιν ἐπέχον. Stobajos: *Anthologium*..., I, 22, 1d, 2—9.

<sup>42</sup> ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα θεῶν ξενίη τε τράπεζα  
ἱστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος, ἣν ἀφικάνω

(dosł. „sędzią [scil. znawcą prawa] teraz Zeus pierwszy z bogów, gościnny stół, ognisko [scil. ognisko domowe, dom] Odysa znakomitego, gdzie przybyłem”).

Homer: *Odyseja*, XVII, 155—156. Tłum. L. Siemieński. Z oryginałem skolonizował, opracował, komentarzem opatrzył i aneks zestawił Z. Kubiak. Warszawa 1990, s. 260.

Przytoczony fragment pojawia się w *Odysei* jeszcze w XIV, 158—159 (por. ibidem, s. 212), a w nieco tylko zmienionej wersji w XIX, 303—304 i XX, 230—231 (por. odpowiednio: ibidem, s. 296 i 313):

ἴστω νῦν Ζεὺς πρῶτα, θεῶν ὑπατος καὶ ἄριστος,  
ἱστίη τ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος, ἣν ἀφικάνω

(dosł. „sędzią teraz Zeus pierwszy, z bogów najwyższy i najznajniejszy, ognisko Odysa znakomitego, gdzie przybyłem”).

**ogarniając skupionych** [podkr. — P.Ś.] przy nich ludzi przynajmniej małym, ciepłym kręgiem **bezpieczeństwa** [podkr. — P.Ś.] w nieprzyjazytnym świecie<sup>743</sup>.

Ognisko odgrywa więc rolę **ostoi** bezpieczeństwa, **gromadząc i jednocząc** ludzi danego plemienia. Jednakże domowe ognisko gwarantuje bezpieczeństwo nie tylko **swoim**, lecz również **obcym**. Opisuując pobyt Odysa u Feaków, Homer pokazuje sposób, do jakiego uciekł się bohater, aby zyskać pomoc Arete i Alki-noosa:

To rzekł i na ognisku (ἐπ' ἐσχάρη) wraz usiadł w popiele  
Przy ogniu. Goście zmilkli, chociaż ich tam wiele<sup>44</sup>.

Hestia jest współwyznawcą wygnańców, obcych w państwie, jej ogień służy im obroną. W dziele tym bogini „współpracuje” z Zeusem — Ζεὺς ξένιος, czyli Zeusem Gościnnym, opiekunem gości<sup>45</sup>. Niezwykle interesujące świadectwo opiekuńczej roli domowego ogniska przytacza Tukidydes: „Temistokles, w porę uprzedzony o tym, uciekł z Peloponezu na Korkirę, która miała wobec niego zobowiązania. Korkirejczycy jednak, obawiając się, że w razie udzielenia mu gościny narażą się Lacedemończykom i Ateńczykom, przewieźli go na przeciwległy ląd stały. I tam ścigany przez ludzi, którym to zlecono — szli oni w ślad za nim — był zmuszony, nie mając innego wyjścia, zatrzymać się u króla Molossów Admeta, który wcale nie był wobec niego przyjaźnie usposobiony. Samego króla nie było wówczas w domu; Temistokles zwrócił się więc z prośbą do jego żony; poradziła mu, żeby wzięwszy ich dziecko, usiadł przy ognisku (ἐπὶ τὴν ἐστίαν)”<sup>46</sup>.

Hestia, opiekunka ogniska, troszczy się nie tylko o ogniska ludzkie. To ona również opiekuje się ogniskiem w „pępku świata”, delfickiej świątyni Apollona:

Hestio, ty Apollona, mocarza, celnego łucznika,  
Również w Pytho przeświątym doglądasz świętego przybytku<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> Z. Kubiak: *Mitologia Greków i Rzymian*. Warszawa 1997, s. 191.

<sup>44</sup> ὥς εἰπὼν κατ' ἄρ' ἔξετ' ἐπ' ἐσχάρη ἐν κονίῃσι  
παρ πυρί· οἱ δ' ἄρα πάντες ἀκὴν ἐγένοντο σιωπῇ.

H o m e r: *Odyseja...*, VII, 153—154, s. 103.

<sup>45</sup> Zob. Z. Kubiak: *Mitologia...*, s. 193.

<sup>46</sup> ὁ δὲ Θεμιστοκλῆς προαισθόμενος φεύγει ἐκ Πελοποννήσου ἐς Κέρκυραν, ὃν αὐτῶν εὐεργέτης. δεδιέναι δὲ φασκόντων Κερκυραίων ἔχειν αὐτὸν ὥστε Λακεδαιμονίους καὶ Ἀθηναίους ἀπεχθῆσθαι, διακοιμίζεται ὑπ' αὐτῶν ἐς τὴν ἡπειρὸν τὴν καταντικρὺ. καὶ διωκόμενος ὑπὸ τῶν προστεταγμένων κατὰ πύστιν ἢ χωροίῃ, ἀναγκάζεται κατὰ τι ἄπορον παρὰ Ἀδμητὸν τὸν Μολοσσῶν βασιλέα ὄντα αὐτῷ οὐ φίλον καταλῦσαι. καὶ ὁ μὲν οὐκ ἔτυχεν ἐπιδημῶν, ὁ δὲ τῆς γυναικὸς ἱκέτης γενόμενος διδάσκεται ὑπ' αὐτῆς τὸν παῖδα σφὼν λαβὼν καθέζεσθαι ἐπὶ τὴν ἐστίαν. Tukidydes: *Wojna peloponeska*, I, 136, 1, 1—4, 1. Tłum. K. Kumaniecki. Warszawa 2003, s. 80—81; por. Z. Kubiak: *Mitologia...*, s. 194.

<sup>47</sup> Ἑστίη, ἥ τε ἀνακτος Ἀπόλλωνος ἐκάτοιο

Πυθοῖ ἐν ἡγαθέῃ ἱερὸν δόμον ἀμφιπολεύεις

XXIV Hymn do Hestii, 1—2. W: *ῬΥΜΝΟΙ ΟΜΗΡΙΚΟΙ*, czyli *Hymny homeryckie*. Tłum. W. A p - p e l. Toruń 2001, s. 271.

Związek Hestii z Apollonem, w połączeniu ze szczególnym znaczeniem, jakie temu bogowi nadawali pitagorejczycy, wskazuje na jej związek właśnie z problematyką ἕν. Wedle relacji Plotyna pitagorejczycy utożsamili Apollona z Jednym: „A bodajże to imię »Jedno« oznacza zaprzeczenie wielości i dlatego też »Apollonem« zwali Je symbolicznie między sobą pitagorejczycy ze względu na zaprzeczenie wielości”<sup>48</sup>. Greckie Ἀπόλλων można bowiem interpretować jako złożenie dwóch słów: α — pełniącego funkcję α *privativum*, czyli stanowiącego przeczenie; oraz πόλλα — „wielość”. Razem powstaje złożenie trudne do oddania po polsku (A. Krokiewicz tworzy neologizm „Nie-wielon”): Apollon to ten, który stanowi zaprzeczenie wielości, czyli Jedno. Centralnym miejscem kultu Apollina była świątynia delfijska, opiekunką zaś ognia płonącego w tej świątyni — Hestia. Doskonale możliwość interpretacji roli, pozycji Hestii w mitologii greckiej oddają Platońskie analizy etymologiczne z *Kratylosa*. Píše on następująco: „Pewni ludzie objaśniali mi znaczenia nazw, i jeśli zbadać dokładnie nawet obce nazwy, nie bez powodzenia odkryjesz ich znaczenie. Tak i w tym, co my nazywamy »ousia« (οὐσία), są tacy, co zwą »essia« (ἐσσία), są zaś inni, którzy zwą »osia« (ὠσία). Jest słuszne, że wedle pierwszego z nich istotę bytów (ἡ τῶν πραγμάτων οὐσία) nazywa się »Hestia« (Ἑστία), i że my z kolei mówimy »jest« (ἔστιν) na to, co uczestniczy w istocie (τὸ τῆς οὐσίας μετέχον). Wydaje się bowiem, że i my dawniej »esia« (ἐσσία) nazywalismy istotę (τὴν οὐσίαν). Jeszcze wcześniej zaś i może kierujący składaniem ofiar to dostrzegli i ustanowili: bowiem z wszystkich bogów Hestia (Ἑστία) jako pierwsza otrzymuje ofiary, prawdopodobnie od tego czasu, gdy uznali »esia« (ἐσσία) za istotę wszystkiego (τὴν πάντων οὐσίαν)”<sup>49</sup>. Przyjrzyjmy się uważnie temu przekazowi.

Po pierwsze, mamy w nim do czynienia ze zrównaniem Hestii z *ousia* (istotą-bytem). Hestia zatem, będąc „ogniskiem”, jest czymś najważniejszym, czymś, co stanowi o konkretności, określoności bytu. W nawiązaniu do wcześniejszych uwag o roli ogniska we wspólnotach plemiennych można posłużyć się następującą analogią: tak jak ognisko dla wspólnoty plemiennej było zarówno realnym czynnikiem warunkującym, jak i symbolem jego trwania i tożsamości (może

<sup>48</sup> Τάχα δὲ καὶ τὸ ἕν ὄνομα τοῦτο ἄρσιν ἔχει πρὸς τὰ πολλά. Ὅθεν καὶ Ἀπόλλωνα οἱ Πυθαγορικοὶ συμβολικῶς πρὸς ἀλλήλους ἐσήμαινον ἀποφάσκει τῶν πολλῶν. Plotyn: *Enneady*, V, 5, 6, 26—28. Tłum. A. Krokiewicz. Warszawa 2001, s. 553.

<sup>49</sup> ΣΩ. Καταφαίνεται μοι ἡ θέσις τῶν ὀνομάτων τοιούτων τινῶν ἀνθρώπων, καὶ ἕαν τις τὰ ξενικά ὀνόματα ἀνασκοπῇ, οὐχ ἥττον ἀνεύρεσκειται ὁ ἕκαστος βούλεται. οἷον καὶ ἐν τούτῳ ὁ ἡμεῖς θούσιαν καλοῦμεν, εἰσὶν οἱ θέσιαν καλοῦσιν, οἱ δ' αὖ θούσιαν. πρῶτον μὲν οὖν κατὰ τὸ ἕτερον ὄνομα τούτων ἡ τῶν πραγμάτων οὐσία θ' Ἑστία καλεῖσθαι ἔχει λόγον, καὶ ὅτι γε αὐ ἡμεῖς τὸ τῆς οὐσίας μετέχον θέστυν φαμέν, καὶ κατὰ τοῦτο ὀρθῶς ἂν καλοῖτο θ' Ἑστία. εἰκόκαμεν γὰρ καὶ ἡμεῖς τὸ παλαιὸν θέσιαν καλεῖν τὴν οὐσίαν. ἔτι δὲ καὶ κατὰ τὰς θυσίας ἂν τις ἐννόησας ἡγήσαιοτο οὕτω νοεῖν ταῦτα τοὺς τιθεμένους. τὸ γὰρ πρὸ πάντων θεῶν τῇ Ἑστίᾳ πρῶτη προθύειν εἰκὸς ἐκείνους οἵτινες τὴν πάντων οὐσίαν θέσιαν ἐπωνόμασαν. Platon: *Kratylos*, 401b 10—401d 3. Tłum. W. Stefański. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1990.

właściwiej byłoby mówić o „trwaniu w tożsamości”, podkreślając rozdzielność tych pojęć), tak ognisko-istota jest tym samym dla bytu w ogóle.

Po drugie, Platon odsyła do obrzędów ofiarnych, akcentując znaczącą w tym względzie pozycję Hestii. Zachowały się starsze od Platońskiego świadectwa, które nie tylko potwierdzają przekaz Platona, ale i rzucają nań dodatkowe światło. Jedno świadectwo znajdujemy w tekście Pindara:

Hestio, Rei córko, najwyższego Zeusa i Hery,  
Tron z nim dzielącej, siostró! Tobie los przydzielił  
Prytanię. [...]  
Często cię przed innymi bogami darząc ofiarnymi  
Libacjami [...] <sup>50</sup>;

drugie natomiast w *XXIX Hymnie homeryckim do Hestii*:

Hestio, która w wyniosłych siedzibach bóstw nieśmiertelnych  
Wszystkich, a także w ludzi domostwach, ziemi mieszkańców,  
Wieczne swe miejsce zajmujesz i cześć odwieczną odbierasz,  
Piękne dary przyjmując i cześć, albowiem bez ciebie  
Nikt nie zasiądzie do uczty, by z jej początkiem i końcem  
Hestii nie złożyć płynnej ofiary z wina słodkiego <sup>51</sup>.

Relacja Pindara w zasadzie pokrywa się z Platońską: obie wskazują, że Hestii składano ofiarę jako pierwszej z bogów. *XXIX Hymn homerycki* zawiera dodatkową informację, wedle której czczono Hestię ofiarami zarówno **na początku**, jak i **na końcu** uczty. Ta na pozór niewielka różnica wnosi wiele w rozważany tu problem i odsyła z kolei do problematyki teogonii.

Zgodnie z przekazem Hezjoda, Hestia, najstarsza z dzieci Kronosa, została jako pierwsza przez niego połknięta (gdyż była pierwszą, którą zrodziła Rea):

<sup>50</sup> Παῖ Πέας, ἣ τε πρυτανεία λέλογχας, Ἑστία,  
Ζητὸς ὑψίστου κασιγνήτα καὶ ὁμοθρόνου Ἥρας, [...]  
πολλὰ μὲν λοιβαῖσιν ἀγαζόμενοι πρῶταν θεῶν

Pindar: *Oda nemejska jedenasta. Na cześć prytana Arystagorasa z Tenedosu*, 1—2, 6. Tłum. M. Brożek. W: Pindar: *Ody zwycięskie. Olimpijskie, pytyjskie, nemejskie, istmijskie*. Kraków 1987, s. 235.

<sup>51</sup> Ἑστίη ἥ πάντων ἐν δόμασιν ὑψηλοῖσιν  
ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων  
ἔδρην αἰδίων ἔλαχες πρεσβιῖδα τιμὴν  
καλὸν ἔχουσα γέρας καὶ τιμὴν· οὐ γὰρ ἄτερ σοῦ  
εἰλαπίναι θνητοῖσιν ἴν' οὐ πρῶτη πυμάτη τε  
Ἑστίη ἀρχόμενος σπένδει μελιθεῖα οἶνον

*XXIX Hymn do Hestii*, 1—6. W: *TMNOI OMHPIKOI...*, s. 291.

Reja, Kronosowi podległa, dzieci wspaniałe  
rodzi: Hestię, Demeter, Herę o złotych sandałach<sup>52</sup>,

zarazem jako ostatnia zwrócona, gdyż Kronos zwracał połkniętych w odwrotnej do połkania kolejności, o czym świadczy fakt, że jako pierwszy zwrócony został kamień, który Rea podała Kronosowi jako rzekomego najmłodszego syna Dzeusa:

wielki Kronos przebiegły swoje potomstwo wyrzygał,  
zwyciężony podstępem i siłą własnego syna.  
Najpierw kamień wyrzygał na samym końcu połknięty<sup>53</sup>.

Ofiary składane Hestii i **na początku**, i **na końcu** uczty miałyby symbolizować te właśnie wydarzenia<sup>54</sup>. Hestię można zatem utożsamić z personifikacją kresu, granicy, ponieważ to jej połknięcie i zwrócenie wyznaczają „niegodziwość” Kronosa.

Platoński przekaz z *Kratylosa* ukazuje nam jeszcze jedną cechę, o której już wspomniano, trzeba jednak przeanalizować ją dokładniej. Uznanie Hestii za tożsamą z istotą (*οὐσία*) wskazuje związek *ἐν* z piątą parą przeciwieństw: ze spoczynkiem (*ἡρεμοῦν*) i z ruchem (*κινούμενον*). Oczywiście, *ἐν* znajduje się po tej samej stronie, co spoczynek (*ἡρεμοῦν*). W jaki sposób jednak zilustrować związek Hestii ze spoczynkiem? Zasadne będzie ponowne odwołanie się do Platona, do opisu z *Fajdrosa*: „Wielki wódz wszechrzeczy, Zeus, przodem pędzi na wozie skrzydlatym, porządkuje wszystko i na wszystko baczy, i wszystkim zarządza. A za nim wojsko bogów i duchów dobrych i złych w jedenastu oddziałach. Bo tylko Hestia sama jedna w przybytku bogów **pozostaje** (*μένει*). A z innych bogów, w dwunastkę uporządkowanych, każdy dowodzi tym szykiem, na którego czele został postawiony”<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> *Ῥείη δὲ διμηθεῖσα Κρόνῳ τέκε φαιδιμα τέκνα,*

*Ἰστίην Δήμητρα καὶ Ἥρην χρυσοπέδιλον,*

Hezjod: *Theogonia*, 453—454. W: Idem: *Narodziny bogów (Theogonia)*. Prace i dnie. Tarcza. Tłum. J. Łanowski. Warszawa 1999, s. 44.

<sup>53</sup> *ὃν γόνον ὡς ἀνέηκε μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης,*  
*νικηθεὶς τέχνησι βίηφι τε παῖδός ἐοῖο.*

*πρώτον δ' ἐξήμησε λίθον, πύματον καταπίνων*

Ibidem, 495—497, s. 45.

<sup>54</sup> Zob. XXIX Hymn homerycki do Hestii. Wprowadzenie W. Appel. W: *TMNOI OMHIKOL...*, s. 288—289. Appel podkreśla, że ostatnia ofiara, kończąca biesiadę, składana była również Hermesowi (jako „strażnikowi nocy”); „połączenie zatem w hymnie dwojga tych boskich postaci nie jest kwestią przypadkową, jako że Hestia za dnia dbała o spokój domowego ogniska, Hermes zaś zapewniał rodzinie spokojny sen i strzegł domostwa przed duchami nocy, oczywiście także przed rabusiami”. Ibidem, s. 289.

<sup>55</sup> *ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς, ἐλαύνων πτηνὸν ἄρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμήν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος· τῇ δ' ἔπεται στρατιά θεῶν τε καὶ δαιμόνων, κατὰ ἕνδεκα μέρη κεκοσμημένη. μένει γὰρ Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη· τῶν δὲ ἄλλων ὅσοι ἐν τῇ τῶν δώδεκα ἀριθμῷ τεταγμένοι θεοὶ*



Użyte przez Platona określenie μένει znaczy zarówno „pozostać”, jak i „trwać”, „pozostawać w tym samym stanie”, „być” — oznacza zatem różne aspekty stałości. Hestia symbolizuje w boskości greckiej mitologii stałość, niezmiennosc — można powiedzieć, że jest ona kwintesencją, symbolem istoty bytu, najlepszą ilustracją dla tezy G.S. Kirka, że „mityczna władza bóstwa może wynikać nie tak bardzo z tego, co on lub ona zrobili, jak z tego, czym on lub ona jest”<sup>56</sup>.

Zreasumujmy uwagi dotyczące Hestii. Jest ona symbolem ogniska — centralnego miejsca zarówno każdego domu, jak i, a nawet przede wszystkim, wspólnoty plemiennej; to wszak od jego trwania zależy trwanie całej wspólnoty. Co więcej, przy plemiennym ogniu mogą znaleźć pomoc wygnańcy, obcy w danej wspólnocie. Hestia-ognisko odgrywa zatem rolę czynnika jednoczącego wielość elementów w całość. Nie dotyczy to wyłącznie ludzi. Hestia opiekuje się bowiem nie tylko ludzkimi ogniskami. To ona jest opiekunką ognia świątyni w Delfach, ona wreszcie symbolizuje w boskości aspekt niezmienności, trwania, stałości, bytu.

Należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną kwestię. Zarówno w aspekcie genetycznym, jak i mitycznym Hestia-ognisko-istota jest towarzyszką władzy. Po pierwsze bowiem, to ognisko wodza plemienia stanowiło punkt centralny wspólnoty, po drugie zaś, podkreśla się pozycję Hestii jako „współpracowniczkę” Zeusa Gościnnego<sup>57</sup>.

Zestawienie Jedna z Hestią, wedle przekazu Stobajosa, nastąpiło w filozofii Filolaosa, jednakże starożytność mitu o Hestii nie czyni, jak było to w odniesieniu do terminu ἡ μονάς, niemożliwym do przyjęcia, że Hestia odgrywała taką rolę już u wczesnych pitagorejczyków, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę znaczenie, jakie przykładali pitagorejczycy do kultu Apolla, oraz związek między Apollem i Hestią. Jeśli przyjąć tę możliwość interpretacyjną, połączenie Hestii z Jednym wskazywałoby na ponadmatematyczny wymiar εἶν w filozofii wczesnopitagorejskiej.

ἄρχοντες ἡγοῦνται κατὰ τάξιν ἢν ἕκαστος ἐτάχθη. Platon: *Fajdros*, 246 e 4—247 a 4. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi*. T. 2. Kęty 1999, s. 141.

<sup>56</sup> „[...] the mythical power of a deity may depend not so much on what he or she does, as on what he or she is”. G.S. Kirk: *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures*. Cambridge 1973, s. 178.

<sup>57</sup> Można by zatem, w świetle poczynionych uwag, pokusić się o tezę, że wyrażona najpełniej przez Arystotelesa, a tak charakterystyczna dla wszystkich Greków teza o człowieku jako „zwierzęciu politycznym” (ζῷον πολιτικόν) ma swój rodowód właśnie w Hestii-ognisku-istocie: aby przetrwać, ludzie potrzebowali ognia, dlatego zrodził się jego kult, spersonifikowany w bogini Hestii. Najważniejszym zaś spośród ogni był ten, wokół którego koncentrowało się życie wspólnoty, który właśnie niejako tę wspólnotę integrował, ogień w domu wodza. Każdy zatem członek wspólnoty, nawet wyłącznie z punktu widzenia własnego przetrwania, zainteresowany był w trwaniu ognia władcy — ognia władzy. Warunkiem koniecznym przetrwania ludzi, a zatem cechą istotną ich bytu, było ognisko władcy — istota człowieczeństwa tkwi więc w polityczności, rozumianej jednak jako wspólnotowość.

Próbując dokonać pewnego podsumowania rozważań dotyczących statusu  $\epsilon\nu$  w koncepcjach pitagorejskich, pokusić się można o następującą interpretację. W koncepcjach wczesnych pitagorejczyków (przed Filolaosem) status  $\epsilon\nu$  określony był przede wszystkim przez aspekt matematyczny:  $\epsilon\nu$  uznawano za liczbę nieparzystą, utożsamiono je z  $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ . Nie wykluczone jednak, że  $\epsilon\nu$  jako  $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$  wykraczało poza aspekt jedynie matematyczny, będąc symbolem zasady jedności. Dokonująca się pod wpływem eleatyizmu ewolucja koncepcji pitagorejskich prowadzi do zmiany statusu  $\epsilon\nu$ . Nie jest już traktowane jako tożsame z  $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ , lecz stanowi „pierwszy zharmonizowany” produkt  $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$  i  $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ , staje się pierwszym  $\acute{\omega}\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$  ( $\pi\epsilon\pi\epsilon\rho\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ ). Jeśli więc  $\epsilon\nu$  od Filolaosa oznacza raczej **jedność** niż **jedno**, to otwartym pozostaje pytanie o zasadę jednoczenia w filozofii pitagorejskiej po eleatach. Prawdopodobnym rozwiązaniem byłoby przyjęcie za tę zasadę **monady**, która analogicznie do statusu  $\epsilon\nu$  w ujęciu wczesnych pitagorejczyków, była tożsama z  $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ . Należałoby wówczas przyjąć, że termin  $\acute{\eta}$   $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$  nie był, wbrew Theonowi, a w zgodzie z Justynem i Jamblichem, tożsamy z terminem  $\epsilon\nu$ , lecz że odróżniony został zarówno co do porządku ( $\acute{\eta}$   $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$  — noetyczny,  $\epsilon\nu$  — matematyczny), jak i co do statusu ( $\acute{\eta}$   $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$  — zasada tożsama z  $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ ,  $\epsilon\nu$  —  $\tau\acute{o}$   $\pi\rho\acute{\alpha}\tau\omicron\nu$   $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu$ ). Prawdopodobnym jest jednakże i to, że  $\acute{\eta}$   $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$  jako zasada dotyczyła wyłącznie liczb. Musielibyśmy wówczas przyjąć, że pitagorejczycy (wbrew Theonowi) odróżniali  $\epsilon\nu$  od  $\acute{\eta}$   $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$ , jednakże (wbrew Justynowi)  $\epsilon\nu$  byłoby zasadą tego, co policzalne (a więc bytu: czyli to  $\epsilon\nu$  raczej odpowiadałoby za aspekt noetyczny),  $\acute{\eta}$   $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$  zaś — zasadą liczb (aspekt matematyczny). Tu rodzi się jednak inny problem (sygnalizowany już wcześniej, a dotyczący ustalenia, czy pitagorejczycy odróżniali, tak jak Platon, dwa aspekty bytowania), mianowicie czy  $\acute{\eta}$   $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$  jako zasada liczb dotyczy „liczenia” liczbami, czy też odnosi się do liczb jako takich (analogicznie do Platońskich „liczb idealnych”). Gdyby przyjąć to drugie rozwiązanie, status  $\acute{\eta}$   $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$  stałby się niezwykle zawiły: byłaby wprawdzie zasadą liczb, ale noetycznych (jakiego by więc porządku, używając terminologii Justyna, dotyczyła: matematycznego czy noetycznego?). Możliwe więc, że mając na względzie tego rodzaju trudności, Theon przyjął, że  $\acute{\eta}$   $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$  i  $\epsilon\nu$  się nie różnią: w tym znaczeniu, że obie dotyczą porządku noetycznego, choć oglądanego z innej perspektywy. Inną możliwością jest nierozróżnianie  $\acute{\eta}$   $\mu\omicron\nu\acute{\alpha}\varsigma$  i  $\epsilon\nu$ , przyjęcie, że status  $\epsilon\nu$  uległ zmianie pod wpływem eleatyizmu (i ewentualnie platonizmu), niemniej rola  $\epsilon\nu$  (rozumianego już jako produkt  $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$  i  $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ ) pozostała taka sama (a w zasadzie dwie role: zasady matematycznej i zasady noetycznej)<sup>58</sup>. Autor przyjmuje, że jednoznaczne

<sup>58</sup> Tak sugeruje John E. Raven, stwierdzając: „In the pre-Parmenidean system the principle of Unity was equated with the principle of Limit. [...] The later generation of Pythagoreans accordingly abandoned the equation of One with Limit and regarded the first unit as derived from the mixture in equal proportions of the two fundamental principles. But despite this important alteration — [...] — the derived One was still the indispensable starting-point of cosmogony. It is no longer simply Limit,  $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ ; but being the first product of the limiting process, being in fact

rozstrzygnięcie problemu wydaje się niemożliwe. Niezależnie jednak od tego, którą interpretację przyjmujemy, prowadzą one do ważnej konkluzji: wskazują szczególną pozycję pary przeciwieństw *ἐν καὶ πλῆθος*, pozycję niemal identyczną z fundamentalną parą *πέρας καὶ ἄπειρον*. Odnośnie do lewej strony tych dwóch par przeciwieństw można rzec, że ich utożsamienie wynika z tożsamości ich funkcji: zasada jednocząca zarazem ogranicza, określa to, co nieograniczone i nieokreślone; z kolei to, co ogranicza jako granica, jednoczy zarazem to, co mnogie. Tożsamość zasady ograniczającej (*πέρας*) i jednoczącej (wśród wczesnych pitagorejczyków *ἐν*, od Filolaosa *ἡ μὴ μόνος*) wydaje się nie budzić kontrowersji. Większe trudności niesie z sobą strona prawa tablicy. Tożsamość jest chyba nie do przyjęcia: *πλῆθος* jest podrzędne wobec *ἄπειρον* — mnogość niezjednoczona jest bowiem skutkiem nieokreśloności. Gdy działając granicą na nieokreślone, przekształcamy je w określone, zjednoczona wielość nie przestaje natomiast być wielością. Wielość może się zatem cechować zarówno nieokreślonością, jak i określonością. Sama relacja między lewą i prawą stroną obu par wydaje się również analogiczna. W zasadzie nie mamy tu do czynienia z przeciwieństwami w sensie logicznym (gdyż wówczas należałoby mówić o parach **określone — nieokreślone i jedność — mnogość**), lecz lewa strona pełni funkcję zasady, której oddziaływanie na stronę prawą wytwarza *kosmos*.

Fakt, że *ἐν* i *πέρας* mogą być ze względu na związki z Hestią interpretowane nie tylko i wyłącznie w wymiarze ontologicznym, lecz również aksjologicznym (choć z pewnością sprawa ta nie jest jednoznaczna), znajduje wzmocnienie w trzech parach przeciwieństw z tablicy: prawe (*δεξιόν*) — lewe (*ἀριστερόν*), światłość (*φῶς*) — ciemność (*σκότος*), dobre (*ἀγαθόν*) — złe (*κακόν*). Przyjrzyjmy się im pokrótce.

Opozycja prawe (*δεξιόν*) — lewe (*ἀριστερόν*) odsłania związki pitagoreizmu między innymi z praktykami wróżbiarskimi. W traktacie *O niebie* Arystoteles stwierdza: „[...] niektórzy utrzymują, że niebo ma jakąś stronę prawą i lewą — myślę np. o tych, których zwą pitagorejczykami (bo oni właśnie wyznają tę doktrynę)”<sup>59</sup>. Sugeruje zatem Arystoteles, że według pitagorejczyków „prawe” i „lewe” nie są czymś względnym bądź konwencjonalnym, lecz wprost przeciwne, są bezwzględne. Jakie jednak przyjąć kryterium tego, co „prawe”, i tego, co „lewe” w sensie absolutnym? Ponadto dlaczego „prawe” (*δεξιόν*) ma się znajdować po tej stronie, co *πέρας*, gdy z kolei „lewe” (*ἀριστερόν*) po stronie *ἄπειρον*?

*πεπερασμένον* (a word, incidentally, which is often used by Aristotle as synonymous with *πέρας* itself), it is enabled to fulfil the same role as the ultimate principle of which it is the first product”. J.E. Raven: *Pythagoreans and Eleatics. An Account of the Interaction between the Two Opposed Schools during the Fifth and Early Fourth Centuries B.C.* Chicago 1981 (Reprint of Edition: Amsterdam 1966), s. 124.

<sup>59</sup> Ἐπειδὴ δὲ τινὲς εἰσιν οἱ φασιν εἶναι τι δεξιὸν καὶ ἀριστερόν τοῦ οὐρανοῦ, καθάπερ οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι (ἐκείνων γὰρ οὗτος ὁ λόγος ἐστίν). Arystoteles: *O niebie*, II, 2, 284 b 6—8. Tłum. P. Siwek. W: Arystoteles: *Dzieła wszystkie*. T. 2. Warszawa 1990, s. 272.

Δεξιός, δεξιά, δεξιόν znaczy „prawy, -a, -e”, lecz również „zręczny”, „sprytny”, „udatny”, a także „pomyślny”. To ostatnie znaczenie ma związek z wróżbiarstwem: ὁ δεξιὸς ὄρνις to „ptak wieszczący pomyślność”. Podstawowe znaczenie dla wróżenia z lotu ptaków miała strona, z której nadlatywały ptaki: jeśli z prawej, wróżba była pomyślna, jeśli z lewej — niepomyślna (analogicznie więc, słowo ἀριστερός, ἀριστερά, ἀριστερόν znaczy „lewy, -a, -e”, a zarazem „złowróźbny”, „zblakany”, czy też „niewłaściwy”, np. w zwrocie ἐπ’ ἀριστερά βαίνω — „zejść na manowce”). Aby wróżba była obiektywna, należało przyjąć kryterium „tego, co prawe”, i „tego, co lewe”. Kryterium to stanowiły zjawiska niebieskie, konkretnie wschód i zachód Słońca. Jak stwierdza Arystoteles, „w rzeczy samej nazywamy stroną prawą jakiejś rzeczy tę stronę, od której wychodzi ruch przestrzenny”<sup>60</sup>. Strona prawa zatem to wschód, lewa zaś to zachód. Prawe (δεξιόν) jest tożsame z początkiem, z tym, co nadaje granice — w myśli pitagorejskiej funkcję tę pełni πέρας — prawe (δεξιόν) zatem, będąc początkiem, w sposób zrozumiały umieszczone zostało po tej samej stronie co πέρας. Jednocześnie opozycja prawe (δεξιόν) — lewe (ἀριστερόν) wprowadza w tablicę przeciwieństw aspekt aksjologiczny, pozwalając przypisać stronie πέρας wartość pozytywną, stronie zaś ἄπειρον — wartość negatywną.

Związki prawego (δεξιόν) i lewego (ἀριστερόν) odpowiednio ze wschodem i z zachodem Słońca wskazują na parę światłość (φῶς) i ciemność (σκότος). Ta para przeciwieństw jest mocno zakorzeniona w greckich mitach. Prowadzi do problematyki kosmogonicznej i roli, jaką odgrywa w niej Noc (ἡ Νύξ). Problematyka Nocy ukazana została w pierwszej części niniejszej pracy, poświęconej koncepcjom orfickim. Zagadnienie związku Dnia i Nocy odgrywa istotną rolę w prologu do traktatu Περὶ φύσεως Parmenidesa z Elei. Opisując w początkowych wersach drogę bohatera do siedziby Bogini, stwierdza: „[...] córki Słońca pospieszyły, aby mi towarzyszyć, opuściwszy sale Nocy, wychodząc na światło i zrzucając rękoma zasłony z głów. Są tam bramy ścieżek Nocy i Dnia”<sup>61</sup>. Dariusz Kubok, pisząc na temat możliwych relacji między poematem Parmenidesa a koncepcjami pitagorejskimi, stwierdza: „[...] ten rodzaj przejścia z ciemności jaskini do światła dnia [mieszczący się w tradycji pitagorejskiej — P.Ś.] wydaje się dość obiecujący w próbie wyjaśnienia genezy prologu Parmenidesa”<sup>62</sup>; i dodaje: „[...] w świetle tych świadectw można, rzecz jasna, odczytywać prolog

<sup>60</sup> Δεξιὸν γὰρ ἐκάστων λέγομεν, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κατὰ τόπον κινήσεως. Arystoteles: *O niebie*, II, 2, 285 b 16—17, s. 275.

<sup>61</sup> σπερχοίατο πέμπειν

Ἡλιάδες κούραι, προλιποῦσαι δῆματα Νυκτός,  
εἰς φάος, ὡσόμεναι κράτων ἅπο χερσὶ καλύπτρας.  
ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων,

Sekstus Empiryk: *Adversus Mathematicos*, VII, 111, 14—17. Tłum. J. Lang. W: G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield: *Filozofia przedsokratejska...*, s. 244.

<sup>62</sup> D. Kubok: *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice 2004, s. 65.

poematu Parmenidesa jako wyjście ze świata pozorów (ciemności, nocy) na światło (dnia, prawdy). Podróż »wiedzącego męża« miałaby więc charakter anabastyczny, ponieważ wznoszenie się do światła jest równoznaczne z wtajemniczeniem w prawdę (boski charakter przekazu bogini), a zarazem z opuszczeniem »przybytków ciemności« (δῶματα Νυκτός — B 1, 19), czyli świata pozorów. Być może sam motyw jest zaczerpnięty z pitagoreizmu<sup>63</sup>. Światło miałoby zatem symbolizować w pitagoreizmie poznanie, prawdę; ciemność natomiast oddawałaby brak wiedzy, fałsz<sup>64</sup>. Światło byłoby swoistym przejawem πέρας, umożliwiającym dzięki swemu blaskowi rozgraniczenie poszczególnych rzeczy<sup>65</sup>. Natomiast Noc i ciemność utrzymują rzeczy w stanie nieograniczonym,

<sup>63</sup> Ibidem, s. 67. Następnie Kubok wskazuje różnice w Parmenidejskim i pitagorejskim rozumieniu tych symboli Nocy i Dnia, reasumując uwagi następująco: »[...] wiele wątków jest pokrewnych, czy nawet wprost zaczerpniętych z tej tradycji [scil. orficko-pitagorejskiej — P.Ś.], niemniej jednak nie da się ich sprowadzić do aspektu wtajemniczenia, a właściwym celem tego prologu nie jest ukazanie religijnego objawienia, bądź też wtajemniczenia, lecz fundamentalne rozróżnienie dwóch dróg badania». Ibidem, s. 68.

<sup>64</sup> Ἐπεὶ δὲ οὐ μόνον τοῦτον ἔδει τῶν φυσικῶν κινήσεων θέσθαι ἀρχάς, ἀλλὰ καὶ τῶν ζωτικῶν αἰτινῆς εἰσι γνωστικαὶ τε καὶ ὀρεκτικαί, διὰ μὲν ἐκείνων τὸ φῶς καὶ τὸ σκότος ἐτίθεσαν. Τὸ μὲν φῶς διὰ τὴν γνῶσιν, τὸ δὲ σκότος διὰ τὴν ἄγνοιαν.

„Mais puisqu’il fallai poser on seulement les principes de la connaissance et du désir, ils posèrent la Lumière et l’Obscurité, la Lumière pour la connaissance, l’Obscurité pour l’ignorance”. Théophile Corydalée: *Commentaires à la Métaphysique...*, 986a 22, s. 42—43.

<sup>65</sup> Przywodzi to na myśl fragment VI księgi Platńskiego *Państwa*, gdzie czytamy: „Chociaż tam będzie wzrok w oczach i ten, który go posiada, zechce się nim posługiwać i chociaż będzie barwa na przedmiotach, to jednak, jeżeli się nie dołączy rodzaj trzeci, to mający właśnie naturalne przeznaczenie, to wiesz, że wzrok nic nie zobaczy, a barwy zostaną niewidzialne. — Czegoż tam takiego jeszcze potrzeba? — zapytał. — Tego, co ty nazywasz światłem — odpowiedziałem. — Prawdę mówisz — powiada. — Zatem niemała postać wiąże zmysł wzroku i widzialność, łącznik między nimi zacniejszy od innych powiązań, chyba że światło to jest czynnik mało czcigodny. — Ależ — powiada — daleko do tego, żeby światło miało być czymś mało czcigodnym. — A któremu z bogów niebieskich umiesz to przypisać, który jest jego panem, i jego światło sprawia, że nasz wzrok widzi najpiękniej, a rzeczy widzialne są widziane? — Temu, co i ty — powiada — i inni ludzie też. Bo jasna rzecz, że ty pytasz o Heliosa”.

Ἐνούσης που ἐν ὀμμασιν ὄψεως καὶ ἐπιχειροῦντος τοῦ ἔχοντος χρῆσθαι αὐτῇ, παρούσης δὲ χροῦς ἐν αὐτοῖς, ἐὰν μὴ παραγένηται γένος τρίτον ἰδίᾳ ἐπ’ αὐτὸ τοῦτο πεφυκός, οἶσθα ὅτι ἡ τε ὄψις οὐδὲν ὄφεται, τὰ τε χρώματα ἔσται ἀόρατα.

Τίνος δὴ λέγεις, ἔφη, τούτου;

Ὁ δὴ σὺ καλεῖς, ἦν δ’ ἐγώ, φῶς.

Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις.

Οὐ σμικρὰ ἄρα ἰδέει ἡ τοῦ ὀράν αἴσθησις καὶ ἡ τοῦ ὁράσθαι δύναμις τῶν ἄλλων συζεύξεων τιμωτέρῃ ζυγῇ ἐζύγησαν, εἴπερ μὴ ἄτιμον τὸ φῶς.

Ἀλλὰ μὴν, ἔφη, πολλοῦ γε δεῖ ἄτιμον εἶναι.

Τίνα οὖν ἔχεις αἰτιάσασθαι τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν τούτου κύριον, οὗ ἡμῖν τὸ φῶς ὄψιν τε ποιεῖ ὀράν ὅτι κάλλιστα καὶ τὰ ὀρώμενα ὁράσθαι;

nieokreślonym — są więc przejawem natury *ἄπειρον*. Jak już wskazywano, fałsz identyfikowany był właśnie z *ἄπειρον* (Filolaos B 11), gdyż „wedle Filolaosa nic nie byłoby możliwym do poznania, jeśli wszystko byłoby nieokreślone”<sup>66</sup>.

Pozostała ostatnia do omówienia z par przeciwieństw, dobre (*ἀγαθόν*) i złe (*κακόν*). Jej status w świetle różnych źródeł starożytnych jest niejednoznaczny. Dysponujemy bowiem kilkoma przekazami, w których para *ἀγαθόν καὶ κακόν* jest umieszczona jako pierwsza w tablicy przeciwieństw. Co więcej, wielu z tych autorów wykazuje, że takie umiejscowienie nie jest kwestią o znaczeniu drugorzędnym, lecz oddaje w pełni pitagorejskie znaczenie tablicy. Rozumowanie autorów można by najogólniej przedstawić następująco: strony tablicy określone są mianem „dobrych” i „złych”, „dobre” i „złe” mają swe odpowiednie zasady: są nimi „dobro” i „zło”. Skoro zaś wszystkie pozostałe pary przeciwieństw przypisane są odpowiednio do „dobrych” i „złych”, to „dobro” i „zło” są ich zasadami. Autorzy ci odnoszą się z reguły do trzech przekazów Arystotelesowskich, mianowicie do przywoływanego już miejsca z *Metafizyki*, a także do *Fizyki* i *Etyki Nikomachejskiej*. Mamy także odwołanie do Platońskiej *Politei*<sup>67</sup>. Przyjrzyjmy się zatem na początek odpowiednim fragmentom z pism Arystotelesa i Platona, następnie zaś wspomnianym komentarzom do owych dzieł.

Zacznijmy od Arystotelesa. Do fragmentu z *Fizyki* odnoszą się Symplicjusz i Jan Filoponos. Fragment ów brzmi następująco: „To, że przytoczona definicja ruchu jest poprawna, wynika jasno i z poglądów dawnych filozofów, i z tego, że niełatwo ją w inny sposób sformułować. Nie można też do innego rodzaju bytu włączać ani ruchu, ani zmiany. A stanie się to jeszcze bardziej oczywiste, gdy się weźmie pod uwagę, jak inni ruch pojmowali: jedni mianowicie utożsamiali go z »różnicą«, inni z »nierównością«, a jeszcze inni z »niebytem«. Atoli rzeczy nie muszą się poruszać w zależności od tego, czy będą nierówne, czy też będą niebytem. Pojęcia te nie są bynajmniej w większym stopniu początkiem czy celem zmian niż ich przeciwieństwa. Przyczyną włączania ruchu do tego rodzaju bytu jest to, że się go pojmuje jako coś nieokreślonego i że zasady drugiej grupy

“Ουπερ καὶ σύ, ἔφη, καὶ οἱ ἄλλοι· τὸν ἥλιον γὰρ θῆλον ὅτι ἐρωτᾷς.

Platon: *Państwo*, 507 d 11—508 a 8. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999, s. 213—214.

<sup>66</sup> ‘ἀρχάν’ γὰρ ‘οὐδὲ τὸ γνωσούμενον ἐσσεῖται πάντων ἀπείρων ἐόντων’ κατὰ τὸν Φιλόλαον. Jambllich: *In Nicomachi arithmetica introductionem...*, 7, 24—25.

<sup>67</sup> W analizowanej tu kwestii odwołamy się do następujących prac autorów starożytnych i średniowiecznych: Plutarch: *De Iside et Osiride*; Aspazjos: *In Ethica Nicomachea commentaria*; Symplicjusz: *In Aristotelis physicorum libros commentaria*; Jan Filoponos: *In Aristotelis physicorum libros commentaria*; Eustracjusz: *In Aristotelis ethica Nicomachea commentaria*; Anonim: *In Aristotelis Ethica Nicomachea*; *In Ethica Nicomachea paraphrasis (pseudepigraphum olim a Constantio Palaeocappa confectum et olim sub au)*; Proklos: *In Platonis rem publicam commentarii*.

są nieokreślone jako zasady braku: żadna z nich nie jest istotnie ani substancją konkretną, ani jakością, a tym bardziej żadną inną kategorią”<sup>68</sup>.

Z kolei fragment z *Etyki Nikomachejskiej*, stanowiący odniesienia dla Eustracjusza, Aspasjusza i Anonima, a związany z krytyką Platońskiej koncepcji dobra, brzmi: „Nie będzie też samo dobro dobrem w wyższej mierze dlatego, że jest wieczne, skoro przecież to, co trwa długo, nie jest też bielsze aniżeli to, co trwa tylko jeden dzień. Bardziej tedy przekonujący wydaje się w tej sprawie pogląd pitagorejczyków, którzy umieszczają jedność w rzędzie dóbr; za nimi to — jak się zdaje — poszedł Speuzyp”<sup>69</sup>. Dodajmy do tego jeszcze jeden ustęp z *Etyki...*, w którym Arystoteles pisze: „A dalej: błędzić można w sposób rozmaity (zło bowiem należy do tego, co jest nieograniczone, jak to już przypuszczali pitagorejczycy, dobro zaś do tego, co ograniczone), właściwie natomiast postępować można tylko w jeden sposób; dlatego pierwsze jest łatwe, drugie zaś trudne; łatwo jest chybić celu, trudno zaś w cel ugodzić. I dlatego należą nadmiar i niedostatek do tego, co złe, umiar zaś do dzielności. »Szlachetność jeden zna sposób, lecz różne sposoby nikczemność«”<sup>70</sup>.

I wreszcie fragment z Platońskiego *Państwa*, do którego w swym komentarzu odnosi się Proklos. Dotyczy on dyskutowanego przez Sokratesa i Adejmantę, zawartego w poezji zagadnienia przyczynowania zła przez boskość. Oto co pisze Platon: „[...] zatem dobro nie jest przyczyną wszystkiego, tylko jest przyczyną stanów dobrych, a złych stanów rzeczy ono przyczyną nie jest. — Ze wszech miar — powiada. — Zatem i bóg, skoro jest dobry, nie może być przyczyną wszystkiego, jak mówią szerokie koła, tylko niewielu rzeczy ludziom jest przyczyną, a wielu rzeczom nie jest winien. Bo mamy znacznie mniej rzeczy dobrych niż złych. I dobrych rzeczy nikomu innemu nie zawdzięczamy, a dla złych trzeba szukać jakichś innych przyczyn — tylko nie boga. — Zdaje mi się — powiada — że świętą prawdę mówisz. — Zatem nie należy tego grzechu przyjmować ani od Homera, ani od innego poety; oni grzeszą przez bezmyślność

<sup>68</sup> “Οτι δὲ καλῶς εἰρηται, δηλὸν καὶ ἐξ ὧν οἱ ἄλλοι περὶ αὐτῆς λέγουσιν, καὶ ἐκ τοῦ μὴ ῥάδιον εἶναι διορίσαι ἄλλως αὐτήν. οὔτε γὰρ τὴν κίνησιν καὶ τὴν μεταβολὴν ἐν ἄλλῃ γένει θεῖναι δύναται ἂν τις, δηλὸν τε σκοποῦσιν ὡς τιθέασιν αὐτὴν ἔνιοι, ἐτερότητα καὶ ἀνισότητα καὶ τὸ μὴ ὄν φάσκοντες εἶναι τὴν κίνησιν· ὃν οὐδὲν ἀναγκαῖον κινεῖσθαι, οὔτ’ ἂν ἕτερα ἢ οὔτ’ ἂν ἄνισα οὔτ’ ἂν οὐκ ὄντα· ἀλλ’ οὐδ’ ἡ μεταβολὴ οὔτ’ εἰς ταῦτα οὔτ’ ἐκ τούτων μᾶλλον ἐστὶν ἢ ἐκ τῶν ἀντικειμένων. αἴτιον δὲ τοῦ εἰς ταῦτα τιθέναι ὅτι ἁόριστόν τι δοκεῖ εἶναι ἡ κίνησις, τῆς δὲ ἐτέρας συστοιχίας αἱ ἀρχαὶ διὰ τὸ στερητικαὶ εἶναι ἁόριστοι· οὔτε γὰρ τότε οὔτε τοιοῦνδε οὐδεμία αὐτῶν ἐστίν, [ὅτι] οὐδὲ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν. Arystoteles: *Fizyka...*, 201 b 16—27. Tłum. K. Leśniak, s. 66—67.

<sup>69</sup> ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῇ αἰδίον εἶναι μᾶλλον ἀγαθὸν ἔσται, εἴπερ μῆδὲ λευκότερον τὸ πολυχρόνιον τοῦ ἐφημέρου. πιθανώτερον δ’ εἰκόσιν οἱ Πυθαγόρειοι λέγειν περὶ αὐτοῦ, τιθέντες ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ τὸ ἐν· οἷς δὴ καὶ Σπεύσιππος ἐπακολούθησαι δοκεῖ. Arystoteles: *Etyka Nikomachejska*, 1096 b 3—7. Tłum. D. Gromska. Warszawa 2002, s. 85.

<sup>70</sup> ἔτι τὸ μὲν ἁμαρτάνειν πολλαχῶς ἐστίν (τὸ γὰρ κακὸν τὸ μὲν ἀείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἰκάσιν, τὸ δ’ ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου), τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς (διὸ καὶ τὸ μὲν ῥάδιον τὸ δὲ χρεπτόν, ῥάδιον μὲν τὸ ἀποτυχεῖν τοῦ σκοποῦ, χαλεπὸν δὲ τὸ ἐπιτυχεῖν)· καὶ διὰ ταῦτ’ οὖν τῆς μὲν κακίας ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ ἑλλειψις, τῆς δ’ ἀρετῆς ἡ μεσότης· ἐσθλοὶ μὲν γὰρ ἀπλῶς, παντοδαπῶς δὲ κακοί. Ibidem, s. 112—113.

i mówią, że dwie beczki różne »leżą na progu u Zeusa / pełne losów człowieka — w tej dobre, a w drugiej podławek«<sup>71</sup>.

Tym, co charakterystyczne dla wspomnianych komentarzy, jest traktowanie tablicy przeciwieństw jako zestawienia dwóch dekad: dekady tego, co dobre, oraz dekady tego, co złe. Przykładowo, Asklepiusz stwierdza, iż „pewni inni pitagorejczycy zakładali, że jest dziesięć zasad tego, co dobre, i dziesięć tego, co złe”<sup>72</sup>. Podstawy takiego ujęcia zagadnienia formułuje niewątpliwie Arystoteles

<sup>71</sup> Οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἐχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον.

Παντελῶς γ', ἔφη.

Οὐδ' ἄρα, ἣν δ' ἐγὼ, ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἂν εἴη αἴτιος, ὥς οἱ πολλοὶ λέγουσιν, ἀλλὰ ὀλίγων μὲν τοῖς ἀνθρώποις αἴτιος, πολλῶν δὲ ἀναίτιος· πολὺ γὰρ ἐλάττω τὰ γαθὰ τῶν κακῶν ἤμῃν, καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἅττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν.

Ἀληθέστατα, ἔφη, δοκεῖς μοι λέγειν.

Οὐκ ἄρα, ἣν δ' ἐγὼ, ἀποδεκτέον οὔτε Ὁμήρου οὔτ' ἄλλου ποιητοῦ ταύτην τὴν ἁμαρτίαν περὶ τοὺς θεοὺς ἀνοήτως ἁμαρτάνοντος καὶ λέγοντος

ὥς δοιοὶ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει

κηρῶν ἔμπλειοι, ὁ μὲν ἐσθλὸν, αὐτὰρ ὁ δειλὸν.

Platon: *Państwo...*, 379 b 15—379 d 4, s. 75.

<sup>72</sup> Ἄλλοι τινες Πυθαγόρειοι ὑποτίθενται δέκα ἀρχὰς εἶναι τῶν ἀγαθῶν καὶ δέκα τῶν κακῶν. *Asclepii in Aristotelis metaphysicorum libros A—Z commentaria*. Ed. M. Hayduck. Berlin 1888, XXXIX, 12—13. Z kolei Jan Filoponos stwierdza: ἰστέον γὰρ ὅτι εἰς δύο συστοιχίας τὰς ἀρχὰς τῶν ὄντων διήρουν οἱ Πυθαγόρειοι, δέκα τισὶν ἀρχαῖς ἐκάστην συστοιχίαν περιορίζοντες, ὧν τὴν μὲν τῶν ἀγαθῶν συστοιχίαν τὴν δὲ τῶν κακῶν ἔλεγον. (Joannes Philoponus: *In Aristotelis physicorum libros commentaria*. Ed. H. Vitelli. Berlin 1888, XVI, 360, 22—24), Aspazjos δύο γὰρ συστοιχίας θέμειοι, τὴν μὲν ἀγαθῶν, τὴν δὲ κακῶν δεκάδα (*Aspasii in ethica Nicomachea commentaria*. Ed. G. Heylbut. Berlin 1889, XIII, 12—13), Plutarch zaś nie używa wprawdzie określenia „dekada”, mówi jednak o „dobrych” i „złych”: <καὶ> οἱ μὲν Πυθαγόρειοι διὰ πλείονων ὀνομάτων κατηγοροῦσι τοῦ μὲν ἀγαθοῦ τὸ ἐν τὸ πεπερασμένον τὸ μένον τὸ εὖ τὸ περισσὸν τὸ τετράγωνον (τὸ ἴσον) τὸ δεξιὸν τὸ λαμπρόν, τοῦ δὲ κακοῦ τὴν δυάδα τὸ ἄπειρον τὸ φερόμενον τὸ καμπύλον τὸ ἄρτιον τὸ ἐτερόμηκες τὸ ἄνισον τὸ ἀριστερόν τὸ σκοτεινόν, ὥς ταύτας ἀρχὰς γενέσεως ὑποκειμένας· (Plutarchus: *De Iside et Osiride*. In: *Plutarchi Moralia*. Ed. K. Ziegler. Leipzig 1966, 370 E 2—8). W podobny sposób formułują to Eustracjusz: λέγει δ' ἄν, ὅτι τὸ ἐν ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν συστοιχίᾳ οἱ Πυθαγόρειοι τάξαντες παριστῶσι τὴν φύσιν αὐτοῦ τελειωτικὴν τινα καὶ σωτήριον. (Eustratius: *In Aristotelis ethica Nicomachea commentaria*. In: *Eustratii et Michaelis et Anonyma in Aristotelis ethica Nicomachea commentaria*. Ed. G. Heylbut. Berlin 1892, LI, 8—9), i Anonim: οἱ δὲ Πυθαγόρειοι πιθανώτερον εἰκόασι λέγειν περὶ τοῦ ἀγαθοῦ· οὐ γὰρ ἐν ἔλεγον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τὸ ἀνάπαλιν τὸ ἐν ἐν τῇ τῶν ἀγαθῶν ἔταξαν συστοιχία, οἷς δὴ καὶ Σπεύσιππος ἀκολουθῆσαι δοκεῖ. (Anonim: *In Aristotelis Ethica Nicomachea: In ethica Nicomachea paraphrasis (pseudepigraphum olim a Constantio Palaeocappa confectum et olim sub au)*. In: *Eustratii et Michaelis et Anonyma in Aristotelis ethica Nicomachea commentaria...*, IX, 36—39). SymPLICJUS z kolei wymienia (*Simplicii in Aristotelis physicorum libros commentaria*. Ed. H. Diels. Berlin 1882—1895, IX, 429, 7—18) zasady w następującym układzie: τὰς δὲ δέκα συστοιχίας αὐτὸς ὁ Ἀριστοτέλης οὕτως ἐν ἄλλοις ἰστορεῖ·

ἀγαθόν	κακόν
πέρας	ἄπειρον
περιττόν	ἄρτιον
ἐν	πλήθος
δεξιόν	αριστερόν
φῶς	σκότος
ἄρρεν	θῆλυ



w przywoływanym fragmencie z *Etyki Nikomachejskiej*, w którym używa określenia  $\epsilon\upsilon\ \tau\eta\ \tau\omega\upsilon\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu\ \sigma\upsilon\sigma\tau\omicron\iota\chi\acute{\iota}\alpha\ \tau\acute{\omega}\ \acute{\epsilon}\nu$ . Rodzi to, oczywiście, dodatkowe trudności: nasuwa się bowiem pytanie, jak określić relację między  $\tau\acute{\omega}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu$  a  $\tau\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\alpha}$ . Trudności te widać we wspomnianych komentarzach. Niektórzy autorzy, używając określenia  $\tau\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\alpha}$  i  $\tau\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\kappa\acute{\alpha}$ , nie wymieniają już następnie wśród par  $\tau\acute{\omega}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu$  i  $\tau\acute{\omega}\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omega}\nu$  (tak czyni Plutarch i Asklepios). Traktują je zatem jako synonimy. Pozostali autorzy zdają się rozróżniać zakres tych pojęć, gdyż  $\tau\acute{\omega}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu$  i  $\tau\acute{\omega}\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omega}\nu$  umieszczają odpowiednio po stronie  $\tau\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\alpha}$  i  $\tau\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\kappa\acute{\alpha}$ . Trudno jednakże uchwycić tę różnicę. Pewien sposób tłumaczenia, dla którego lewa strona tablicy może być określona przez  $\tau\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\alpha}$ , a prawa jako —  $\tau\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\kappa\acute{\alpha}$ , został już zaprezentowany w niniejszej pracy. Nie chodzi tu o ścisłe rozróżnienie tego, co dobre, od tego, co złe, lecz o wskazanie, co w danym aspekcie bytu jawi się jako doskonalsze, a co — jako mniej doskonałe. Ukazują to właśnie uwagi Arystotelesa dotyczące ruchu, a koresponduje z tym komentarz Asklepiosa do *Metafizyki*, w którym autor stwierdza, że pitagorejczycy dzielą zasady na dekady „dobre” i „złe”, „nie, że złe są w bytach, lecz słabszymi złe zwą [ $\tau\acute{\alpha}\ \acute{\eta}\tau\tau\omicron\nu\alpha\ \kappa\alpha\kappa\acute{\alpha}\ \acute{\lambda}\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ , można to także oddać jako »gorszymi złe zwą« — P.Ś.]. Mianowicie granicę do dobrych, nieokreśloność do przeciwnych, nieparzyste dobre, parzyste przeciwne, jedno dobre, mnogie niedobre, prawe piękne, lewe przeciwne, męskie dobre, żeńskie przeciwne, spoczynek dobry (dlatego i pierwsza przyczyna nieruchoma), ruch przeciwny (nie dlatego, że zły, lecz że słabszym dobrem, skoro natura jest w ruchu —  $\omicron\upsilon\chi\ \acute{\omicron}\tau\iota\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omega}\nu$ ,  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\prime\ \acute{\eta}\tau\tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu$ ,  $\epsilon\acute{\iota}\gamma\epsilon\ \acute{\eta}\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \kappa\iota\nu\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ ), proste dobre, krzywe przeciwne, światło dobre, ciemne złe, kwadratowe dobre, prostokątne złe jako nierównoboczne<sup>73</sup>. Wciąż jednak nie wiadomo, jak odróżnić  $\tau\acute{\omega}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu$  i  $\tau\acute{\omega}\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omega}\nu$  od  $\tau\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\alpha}$  i  $\tau\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\kappa\acute{\alpha}$ . Wydaje się, że najprostszym byłoby przyjąć za częścią komentatorów, że mamy do czynienia z synonimami. Należałoby wówczas także uznać, że pozostałe dziewięć par przeciwieństw ujawnia jedynie dobro i zło w ich różnych aspektach. Co więcej, używając pojęć  $\tau\acute{\omega}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu$  i  $\tau\acute{\omega}\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omega}\nu$ , nie mają pitagorejczycy na myśli przeciwieństw, oddzielonych od siebie w sposób jednoznaczny i ścisły, w sposób wieczny i absolutny. Różnią się tak naprawdę jedynie stopniem doskonałości, pozostając koniecznym ele-

$\acute{\eta}\rho\epsilon\mu\omicron\upsilon\nu$	$\kappa\iota\nu\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu$
$\epsilon\acute{\upsilon}\theta\acute{\upsilon}$	$\kappa\alpha\mu\acute{\iota}\pi\acute{\upsilon}\lambda\omicron\nu$
$\tau\epsilon\tau\acute{\rho}\alpha\gamma\omega\nu\omicron\nu$	$\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\acute{\omicron}\mu\eta\kappa\epsilon\sigma$

Proklos natomiast pisze:  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\omicron}\ \tau\omega\upsilon\ \Pi\upsilon\theta\alpha\gamma\omicron\rho\epsilon\acute{\iota}\omega\nu\ \acute{\lambda}\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \delta\iota\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \tau\omega\upsilon\ \acute{\omicron}\nu\tau\omega\nu\ \sigma\upsilon\sigma\tau\omicron\iota\chi\acute{\iota}\alpha\varsigma\ \delta\iota\alpha\iota\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\iota\varsigma\ \delta\iota\alpha\kappa\omicron\sigma\mu\acute{\eta}\sigma\epsilon\sigma\iota\nu\ \tau\acute{\eta}\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu\ \kappa\alpha\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu\ \omicron\upsilon\kappa\ \acute{\alpha}\pi\eta\chi\acute{\iota}\omicron\upsilon$ ,  $\tau\acute{\eta}\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omega}\nu$ . PROCLUS: *In Platonis rem publicam commentarii*, I, 97, 19—22.

<sup>73</sup>  $\omicron\upsilon\chi\ \acute{\omicron}\tau\iota\ \tau\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\kappa\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\nu\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\ \epsilon\acute{\iota}\sigma\iota\nu$ ,  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\eta}\tau\tau\omicron\nu\alpha\ \kappa\alpha\kappa\acute{\alpha}\ \acute{\lambda}\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ .  $\omicron\acute{\iota}\omicron\nu\ \pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\eta\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omicron}$ ,  $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\eta\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omicron\eta$ ,  $\pi\epsilon\rho\iota\tau\tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu$ ,  $\acute{\alpha}\rho\tau\iota\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omicron\nu$ ,  $\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu$ ,  $\pi\lambda\eta\theta\omicron\varsigma\ \omicron\upsilon\ \kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\nu$ ,  $\delta\epsilon\chi\acute{\iota}\omicron\nu\ \kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\nu$ ,  $\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omicron\nu$ ,  $\acute{\alpha}\rho\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu$ ,  $\theta\acute{\eta}\lambda\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omicron\nu$ ,  $\acute{\eta}\rho\epsilon\mu\omicron\upsilon\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu$  ( $\delta\iota\acute{\omicron}\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\omicron}\ \pi\rho\acute{\alpha}\tau\iota\omicron\nu\ \acute{\alpha}\acute{\iota}\tau\iota\omicron\nu\ \acute{\alpha}\kappa\iota\nu\eta\tau\omicron\nu$ ),  $\kappa\iota\nu\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omicron\nu$  ( $\omicron\upsilon\chi\ \acute{\omicron}\tau\iota\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omega}\nu$ ,  $\acute{\alpha}\lambda\lambda\prime\ \acute{\eta}\tau\tau\omicron\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu$ ,  $\epsilon\acute{\iota}\gamma\epsilon\ \acute{\eta}\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\ \kappa\iota\nu\acute{\eta}\sigma\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu$ ),  $\epsilon\acute{\upsilon}\theta\acute{\upsilon}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu$ ,  $\kappa\alpha\mu\acute{\iota}\pi\acute{\upsilon}\lambda\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omicron\nu$ ,  $\phi\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu$ ,  $\sigma\acute{\kappa}\omicron\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omega}\nu$ ,  $\tau\epsilon\tau\acute{\rho}\alpha\gamma\omega\nu\omicron\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\omega}\nu$ ,  $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\acute{\omicron}\mu\eta\kappa\epsilon\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\tau\acute{\iota}\omicron\nu\ \acute{\omicron}\varsigma\ \mu\acute{\eta}\ \acute{\iota}\sigma\acute{\omicron}\pi\lambda\epsilon\upsilon\rho\omicron\nu$ . ASCLEPIUS: *In Aristotelis metaphysicorum libros A—Z commentaria...*, XXXIX, 13—20.

mentem tego, co stanowi ich złożenie, mianowicie bytu. Wynika z tego jednak i to, że τὸ κακόν nie jest czymś realnym, czymś bezwzględny. Wszelki bowiem byt jest dobry, można by wręcz mówić o tożsamości pojęć τὸ ὄν i τὸ ἀγαθόν. Zło ma wówczas charakter jedynie względny, jako „mniejsze dobro” („słabsze”, „gorsze” — τὸ ἥττον ἀγαθόν). Dochodzimy tym samym do problematyki, którą wprowadziliśmy cytatem z Platońskiej *Politei*. To pytanie o status dobra i zła. Czy zło stanowi realny i niezbędny element ładu kosmicznego? Jeśli tak, to wielce zasadną byłaby sugestia, iż zło ma boskie pochodzenie. Czy pitagorejska tablica przeciwieństw, rozumiana dość powszechnie w kategoriach τὰ ἀγαθὰ i τὰ κακά, może być interpretowana jako opowiedzenie się po stronie paradygmatu, który w założeniu ma realność i konieczność zła? A jeśli udzielimy odpowiedzi pozytywnej, to na czym polega „zło” prawej strony tablicy? W swym komentarzu do Platońskiej *Politei* problem ów podjął Proklos. Stwierdza on, że rozdzielając dwie zasady bytów, uznali pitagorejczycy za słuszne nazwanie jednych dobrymi, drugich — złymi. Wydaje się jednak, że czyniąc tak, pozornie pozbawiają byty wielu ważnych określeń (np. parzyste, prostokątne, ruchome, żeńskie). Podkreśla zatem Proklos, że świadczy to wyłącznie o tym, że „dla wszystkich bytów niższych wiązanie przeciwieństw jest słabsze”. To dopiero zatem na owym niższym poziomie bytów postrzegamy przeciwieństwa „w konflikcie”<sup>74</sup>. Wydaje się, że komentarz Proklosa potwierdza interpretację traktującą pitagorejskie zło w kategoriach relatywnych, w myśl określenia Asklepiosa, że τὰ ἥττονα κακὰ λέγει. Oznaczałoby to, że nie sposób mówić o „złu” na poziomie zasad. To zarazem oznaczałoby więc, że pitagorejski dualizm również nie jest bezwzględny, lecz jest jedynie wyrazem ludzkiego postrzegania rzeczywistości. *Kosmos* stanowi jedność, ludzie poznają jednakże tę jedność przez pryzmat dualizmu przeciwieństw. *Kosmos*, tożsamy z bytem, jest **dobry**, lecz ludzie postrzegają to dobro w permanentnym związku ze złem, które wszakże nie jest czymś realnym jako zło, lecz jest jedynie słabszym dobrem. Nasuwa się oczywiście pytanie: co jest przyczyną owej gradacji dobra w stanowiącym jedność „kosmosie”? Wydaje się, że odpowiedź na to pytanie prowadzi nas do nierozzerwalnego związku między pojęciami τὸ ἀγαθόν i τὸ κακόν oraz dwoma parami, które uznaliśmy za kluczowe dla pitagoreizmu: πέρας καὶ ἄπειρον i ἓν καὶ πλῆθος. Związek między nimi pokazuje drugi z wprowadzonych na użytek niniejszych rozważań cytat z *Etyki*

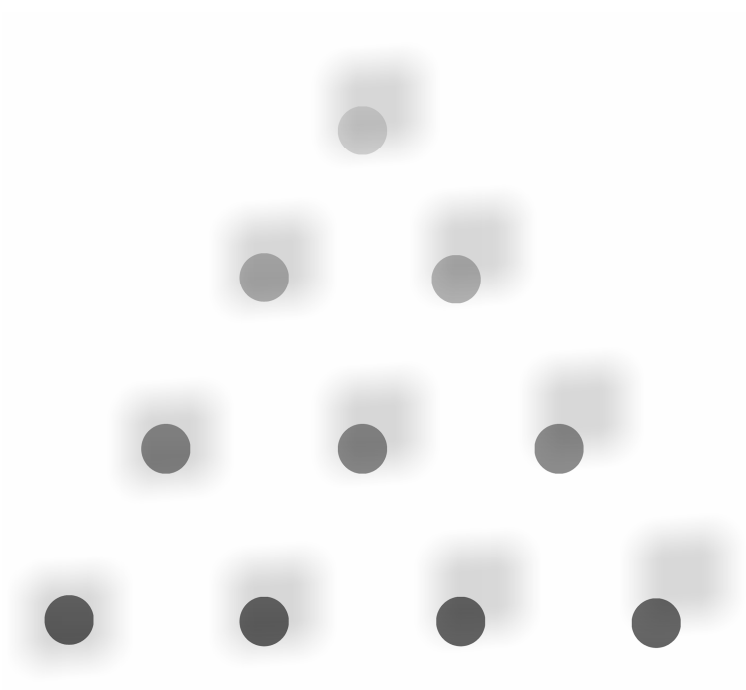
<sup>74</sup> ἀλλὰ καὶ ὁ τῶν Πυθαγορείων λόγος ὁ τὰς διττὰς τῶν ὄντων συστοιχίας διαιρούμενος ἐν ἀπάσαις ταῖς διακοσμήσεσιν τὴν μὲν τοῦ ἀγαθοῦ καλεῖν οὐκ ἀπηξίου, τὴν δὲ τοῦ κακοῦ· καίτοι τό γε ἄρτιον ἢ τὸ ἐτερόμηκες ἢ τὴν κίνησιν πῶς ἂν τις ἐν τοῖς τοιοῦτοις τετάχθαι κακοῖς συγχωρήσειεν, ὅσα τῶν ἀγαθῶν στερήσεις ἀφορίζόμεθα; πῶς δ' ἂν τὸ θῆλυ καὶ τὸ τῆς ἐτερότητας γένος καὶ τὸ τὴν ἀνομοιότητα παρὰ φύσιν εἶναι τοῖς οὖσιν φήσамет; ἀλλ' οἶμαι παντὶ δὴ τοῦτο καταφανές, ὅτι τῶν ἀντικειμένων κατὰ πάσας τῶν ὄντων τὰς προόδους τὴν καταδεεστέραν σειρὰν ὡς ἀπολειπομένην τῆς ἐτέρας καὶ οὔτε πρῶτως οὖσαν ἀγαθοῦργον οὔτε τὴν αὐτὴν λαχοῦσαν ἀπόστασιν πρὸς τὴν μίαν τῶν καλῶν πάντων καὶ ἀγαθῶν αἰτίαν κακὸν προσηγόμενεν. ταύτας τοῖνυν τὰς διττὰς συστοιχίας τῶν τε ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν τῶν ἐν τῇ κόσμῳ γεγονότων τῆς δημιουργικῆς ἐξάπτειν προσήκει μονάδος. Proclus: *In Platonis rem publicam commentarii*..., I, 97, 19—98, 4.

*Nikomachejskiej*: τὸ γὰρ κακὸν τοῦ ἀπείρου, [...] τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου, τὸ δὲ κατορθοῦν μοναχῶς. Fragment ten ujawnia zarazem pewną nieścisłość terminologiczną, możliwą jednak, jak się zdaje, do przewyciężenia. Jak już wskazywaliśmy, *πέρας καὶ ἄπειρον* „tworzą” *πεπερασμένον*. Jeśli *ἀγαθόν* umieścimy po stronie *πέρας*, to jak możliwym jest jednocześnie utożsamienie *ἀγαθόν* z *πεπερασμένον*? Skoro *πεπερασμένον* znaczy w zasadzie to samo, co *kosmos*, to należałoby przyjąć, że w koncepcjach pitagorejskich pojęcie τὸ ἀγαθόν miało dwa znaczenia: pierwsze tożsamy z *πεπερασμένον*-kosmosem-bytem, drugie tożsamy z *πέρας-έν*, czyli z zasadą tego pierwszego. Czy zatem zasada przeciwna do *πέρας*, czyli *ἄπειρον*, tożsama z *πλήθος-κακόν*, jest realnym złem? Oznaczałoby to, że *ἀγαθόν* w pierwszym ze wskazanych znaczeń stanowi złożenie drugiego znaczenia *ἀγαθόν* i *κακόν*, co wydaje się jednak absurdalne, gdyby *κακόν* traktować bezwzględnie. Wydaje się, że rozwiązaniem tych trudności jest przyjęcie, że *κακόν* należy rozumieć jako τὸ ἥττον ἀγαθόν, jako to, co stanowi konieczny element bytu, zarazem jako to, co koniecznie musi zostać poddane „wyższej” zasadzie *ἀγαθόν*. Zdaje się, że określenia takie, jak „określoność” (*πεπερασμένον*) czy „jedność” (*ένάς*), są odbiciem tego właśnie rozumowania: wskazują na złożenie dwóch zasad, podkreślając zarazem, która z nich jest „silniejsza”, „lepsz”, „doskonalsza”. Z kolei „zło” *sensu stricto* manifestowałoby się jedynie na poziomie fenomenalnym, będąc w istocie jedynie „brakiem dobra”, brakiem „określania-jednoczenia”, czyli naruszeniem proporcji. Jaki jest jednak status zasad owego „określania-jednoczenia”? Czy są one czymś realnym, czy stanowią jedynie sposób ludzkiego poznania rzeczywistości? Skoro zło jest czymś względnym, skoro można je rozumieć jako τὸ ἥττον ἀγαθόν, czy znajdziemy jakieś wytyczne dotyczące ludzkiego postępowania, czy możliwe są jakieś zakazy i nakazy etyczne? Dwa pierwsze z postawionych pytań zdają się pozostawać bez odpowiedzi. Wiemy, jaka była recepcja koncepcji pitagorejskich w platonizmie czy neoplatonizmie. Otóż rozwijająca właśnie realność zasad bytu. Niewątpliwie kusi zastosowanie tej recepcji w odniesieniu do samych pitagorejczyków. W świetle dostępnych materiałów źródłowych wydaje się, że ostateczne rozstrzygnięcie tej kwestii jest niemożliwe. Dominuje wprawdzie w stosunku do koncepcji presokratejskich interpretacja, że prawda ma charakter ontologiczny, a nie epistemiczny, a to zdawałoby się sugerować, że koniecznym jest nadanie zasadom takiego też statusu. Niektórzy autorzy, o czym była już mowa, podkreślają szczególne znaczenie harmonii w koncepcjach pitagorejskich, dostrzegając w niej coś, co można by określić jako metazasadę „kosmosu”. Powtórzmy jeszcze raz: trudno o ostateczne rozstrzygnięcia, niewątpliwie jednak jedność-harmonia „kosmosu” stanowią najistotniejszą z tez pitagorejskiej ontologii. Autor jest przekonany, że najśluszej będzie przyjąć to stanowisko interpretacyjne, zgodnie z którym zasadami w filozofii pitagorejskiej są *πέρας* i *ἄπειρον*. Za otwarty należałoby uznać problem harmonii (niezależnie od wyrażonych w tej mierze przez autora preferencji). Nie do końca też jednoznacznie rysuje się pro-

blem statusu aksjologicznego zasad, choć wydaje się nie do przyjęcia, aby mówić na poziomie zasad o „złu”. Pewne wskazówki dotyczące aspektu ontologicznego wynikają natomiast z dyskusji nad zagadnieniami etyczno-politycznymi, których dotyczy trzecie sformułowane wcześniej pytanie. Analiza etyczno-politycznego aspektu pitagoreizmu może zatem wnieść cenne spostrzeżenia dotyczące całokształtu filozofii pitagorejskiej, ukazując zarazem znaczenie tej problematyki w greckim myśleniu filozoficznym, które stanowi pole konkretyzacji tez ontologicznych.

## Część czwarta

# Człowiek i państwo w filozofii pitagorejskiej





## Uwagi wstępne

Problematyka polityczno-prawna zajmowała w działalności związku pitagorejskiego bardzo poczesne miejsce. Jak stwierdza Jamblich, „za godne pochwały uważa się powszechnie liczne dokonania uczniów [Pitagorasa] w sprawach politycznych”<sup>1</sup>. Koniecznym jest w tym miejscu przedstawienie w króciutkim zarysie informacji dotyczących Starego Związku Pitagorejskiego, ze szczególnym uwzględnieniem owego aspektu polityczno-prawnego. Dzieje tego stowarzyszenia związane są nierozdzielnie z imieniem założyciela — Pitagorasa z Samos (ok. 582—500 roku p.n.e.). Rozkwit działalności naukowo-dydaktycznej, a także politycznej Pitagorasa przypada na okres jego pobytu w Krotonie, helleńskiej kolonii w Wielkiej Grecji, choć najprawdopodobniej sławę mędrca zdobył już na ojczystej wyspie<sup>2</sup>. Jak stwierdza Janina Gajda-Krynicka, „w Krotonie działalność Pitagorasa przybrała już formę zinstytucjonalizowaną. Założył tam bowiem szkołę, która łączyła w sobie charakter stowarzyszenia religijno-kultowego, politycznego i naukowo-badawczego. Był to właściwie związek o trzech aspektach działalności, ściśle z sobą powiązanych”<sup>3</sup>. Przynależność do związku i prowadzone w jego ramach studia poprzedzał egzamin i pięcioletni „okres milczenia”, kiedy to zobowiązani byli do oddania swojego mienia do dyspozycji związku<sup>4</sup>. „Okres milczenia” służył obserwacji predyspozycji psychologicznych kandydatów, a następnie ich zdolności intelektualnych. Po pomyślnym przejściu wszystkich prób kandydaci „byli przyjmowani do związku, poznawali nauki

---

<sup>1</sup> Ἐπαινεῖται δὲ πολλὰ καὶ τῶν κατὰ τὰς πολιτείας πραχθέντων ὑπὸ τῶν ἐκείνῳ πλησιασάντων. Jamblich: *O żywocie pitagorejskim*, XXVII, 122, 1—2. W: Porfiriusz, Jamblich, Anonim: *Żywoty Pitagorasa*. Tłum. J. Gajda-Krynicka. Wrocław 1993, s. 70.

<sup>2</sup> J. Gajda: *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996, s. 62.

<sup>3</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>4</sup> Ibidem.

i dogmaty, mogli wreszcie obcować bezpośrednio z samym Pitagorasem”<sup>5</sup>. Najprawdopodobniej istniały w związku poziomy wtajemniczenia, a „najbardziej elitarna część związku żyła we wspólnocie majątkowej, według ścisłych przepisów i reguł”<sup>6</sup>.

Niezwyczajnie ważnym aspektem działalności związku była aktywność polityczno-prawna. Wielu autorów starożytnych przekazuje informacje dotyczące sprawowania przez pitagorejczyków kontroli nad Krotoną i innymi miastami w Wielkiej Grecji<sup>7</sup>. Ten fakt stał się powodem upadku Starego Związku Pitagorejskiego, którego bezpośrednią przyczynę stanowiła rewolta Kylona (ok. 509 roku p.n.e.), bądź też wydarzenia z połowy V wieku p.n.e. Zdaniem Edwina L. Minara, powstanie to było konsekwencją długotrwałej rywalizacji o władzę między pitagorejczykami z jednej strony a rosnącą siłą elementu demokratycznego z drugiej (który to wzrost stać się mógł, według Minara, czynnikiem powstania związku)<sup>8</sup>. Niewykluczone, że rewolta Kylona pozostawała w związku z poprzedzającymi ją wydarzeniami (około 510 roku p.n.e.), tzn. z wojną między Krotoną i Sybaris. Pitagorejczycy odegrali w nich doniosłą rolę (Sybaris w konsekwencji wojny została zniszczona, odbudowano ją w 453 roku p.n.e., co z kolei wiąże się z drugim wystąpieniem przeciwko pitagorejczykom)<sup>9</sup>. Znamy także inną wersję, zgodnie z którą Pitagoras zginął w wojnie Akragas z Syrakuzami (stojąc po stronie Akragas)<sup>10</sup>. Podsumowując analizę świadectw dotyczą-

<sup>5</sup> Ibidem, s. 64–65.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 65.

<sup>7</sup> E. L. M i n a r: *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*. Baltimore 1942. (Reprint Edition: New York 1979), s. 16.

<sup>8</sup> „The separate anti-Pythagorean uprisings were in fact only single aspects of a long struggle. This struggle began as early as the middle of the sixth century, and it has been seen that the growing power of the democratic elements was probably an outstanding factor in crystallizing reactionary sentiment and leading to the formation of the Pythagorean Society”. Ibidem, s. 53.

<sup>9</sup> „Both the Cylonian revolt and that of the middle of the fifth century were democratic uprisings against oligarchic oppression fostered and led by Pythagoreans. In both cases there was first popular agitation by demagogues, then an open attack on the Society in which many were killed but some escaped. Both revolts attained a temporary success but failed to uproot the Pythagorean power completely. In some of the more historically-oriented accounts (as that of Timaeus) the fact doubtless appeared that both were closely connected with trouble between Croton and Sybaris (the war of 510 and the rebuilding of Sybaris in 453 B.C., respectively)”. Ibidem, s. 52. Zob. także J. G a j d a: *Pitagorejczycy...*, s. 68, gdzie autorka, powołując się na świadectwo Diodora Sycylijskiego, stwierdza: „[...] kiedy bowiem w Sybaris chwilowe zwycięstwo osiągnęła partia ludowa pod przewodnictwem demagoga Telisa, wygnani arystokraci szukali schronienia w Krotonie. Posłowie Sybaris, grożąc wojną, zażądali wydania zbiegów. Zarówno Rada Krotony, jak i Zgromadzenie Ludowe skłonne było ustąpić żądaniom posłów, lecz autorytet Pitagorasa wpłynął na zmianę uchwały Zgromadzenia i odprawę posłów. Krotona zdecydowała się na wojnę z silniejszym przeciwnikiem”.

<sup>10</sup> Podaje ją Diogenes Laertios, jako autora wskazując Hermipposą. Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Warszawa 2004, VIII, 40.



cych politycznej działalności i upadku Starego Związku Pitagorejskiego, Janina Gajda-Krynicka podejmuje próbę ustalenia ich wiarygodności. Uznaje fakt „istnienia antypitagorejskiej opozycji o charakterze politycznym, która musiała powstać w południowej Italii, a zwłaszcza w Krotonie, już za życia Pitagorasa i spowodowała jego wyjazd do Metapontu, gdzie spędził najprawdopodobniej ostatni okres swego życia i gdzie umarł”<sup>11</sup>. Stwierdza, że „otwarte ataki przeciwko pitagorejczykom zaczęły się już po śmierci Pitagorasa. [...] najgwałtowniejsze wystąpienie przeciwko pitagorejczykom południowoitalskim miało miejsce około połowy V w. p.n.e. [...] Można zatem przyjąć, iż działalność pierwszego związku pitagorejskiego skończyła się w połowie V w. p.n.e. i w tym okresie zakończył się też etap kształtowania się pitagoreizmu, pojmowanego zarówno jako nauki Pitagorasa, wieloaspektowa działalność związku pitagorejskiego, jak i pitagorejska filozofia”<sup>12</sup>.

Fundamentalnym problemem, jaki łączy się z zagadnieniem polityczno-prawnym i z etycznym aspektem pitagoreizmu, jest pytanie o relację między tym aspektem a omówionymi w poprzedniej części pracy podstawami filozoficznymi pitagoreizmu. Gdyby przyjąć odrębność tych dwóch aspektów, treść religijno-etycznych wskazań musiałaby być autonomiczna wobec ustaleń filozoficzno-naukowych. Pytanie brzmi zatem następująco: czy u podstaw antropologiczno-etyczno-politycznych tez pitagoreizmu leży przewodnie tezy ogólnofilozoficznych ustaleń tego nurtu? Czy w aspekcie tym znajdziemy wnioski z analiz dotyczących harmonii, proporcji, par przeciwieństw *πέρας καὶ ὑπείρου*, *ἐν καὶ πληθός*?

Pierwszą trudnością, jaką napotykamy, podejmując próbę udzielenia odpowiedzi na te pytania, jest ogólniejsze jeszcze ustalenie, czy etyczno-polityczny wymiar pitagoreizmu nosi charakter wyłącznie praktyczny, czy również teoretyczny. Jak stwierdza Janina Gajda, „w literaturze filozoficznej panuje na ogół przekonanie, iż wykładnikiem koncepcji etycznych »starych« pitagorejczyków były gnomy i sentencje pitagorejskie oraz tzw. *Święty poemat* (*Hieros Logos*) — przypisywany Pitagorasowi apokryf, powstały najprawdopodobniej na przełomie I wieku p.n.e. i I wieku n.e. W istocie, na ich podstawie można było przypuszczać, iż etyka związku pitagorejskiego miała charakter wyłącznie praktyczny: była po prostu zbiorem nakazów i zakazów, opartych na autorytecie Pitagorasa, wyrażanych często w postaci symbolicznej i sentencjonalnej, w formie łatwej do zapamiętywania i przekazywania. [...] Czy jednak etyka pitagorejska rzeczywiście miała charakter wyłącznie praktyczny? Przeczy temu zarówno [...] uwarunkowanie pitagorejskich badań filozoficznych, jak też i źródła pośrednie, z których wynika, iż pitagorejczycy operowali pojęciami etycznymi i próbowali je definiować oraz uzasadniali określone normy etyczne ich »naturalnym« rodo-

<sup>11</sup> J. Gajda: *Pitagorejczycy...*, s. 71.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 71—72.

wodem, pokazując ich miejsce i rolę w matematycznym i harmonijnym porządku natury, pojmowanej jako *kosmos*, czyli struktura uporządkowana<sup>13</sup>.

Takie postrzeganie pitagoreizmu ma znaczące konsekwencje. Po pierwsze, dzięki nadaniu koncepcjom pitagorejskim charakteru systemowego wzmacnia tezę o filozoficznym obliczu całego nurtu. Po drugie, wytycza kierunki badań nad problematyką etyczno-polityczną wedle zasad zgodnych z ustaleniami ontologicznymi pitagoreizmu. Dodajmy zresztą w tym miejscu, że nawet w świetle też *Świętego poematu* utrzymanie poglądu, że etyka pitagorejska ma charakter wyłącznie praktyczny, wydaje się nierealne. Czytamy tam bowiem między innymi:

Tak nam dopomóż ten, co źródło wiecznej natury  
Duszy naszej odsłonił; ono Czwórką Świętą się zowie.  
Dalej więc do roboty, a wezwij bogów na pomoc!  
Trzymaj się tego, co czytasz, a poznasz nieba tajemne  
Szlaki i ziemskie wiązania wszech rzeczy dla innych zakryte.  
Poznasz, o ile się godzi, Przyrodę, wszędzie tę samą.  
Wtedy nie będziesz wybiegał nadzieją za kresy dostępne na ziemi.  
[...]  
Bądź dobrej myśli, człowiecze; wszak boska w tobie krew płynie!  
Święta przyroda cię uczy, odsłania ci tajnie wszech rzeczy.  
Zbliż się do Niej choć trochę, a wtedy, mym radom posłuszny,  
Ciałem zdołasz owładnąć, duch zdrowy cierpień pozbędzie<sup>14</sup>.

Koncepcja ludzkiego życia, w konsekwencji również w aspekcie polityczno-prawnym, stanowi zatem część filozoficznego systemu. Zasady, które kierują Naturą jako całością, kierują również jej częściami. Człowiek natomiast, we wszelkich aspektach swego życia, stanowi właśnie element tejże Natury. Ozna-

<sup>13</sup> Ibidem, s. 86—87.

<sup>14</sup> ταῦτά σε τῆς θεῆς ἀρετῆς εἰς ἴχνια θήσει  
ναὶ μὰ τὸν ἄμετέραι ψυχῇ παραδόντα τετρακτύν,  
παγὰν ἀενάου φύσεως.

Ἄλλ' ἔρχεσθ' ἐπ' ἔργον

θεοῖσιν ἐπευξάμενος τελέσαι. τούτων δὲ κρατήσας  
γινώσκει ἀθανάτων τε θεῶν θνητῶν τ' ἀνθρώπων  
σύστασιν, ἣν τε ἕκαστα διέρχεται, ἣν τε κρατεῖται.  
γινώσκει δ' ἡ θέμις ἐστί, φύσιν περὶ παντός ὁμοίην,  
ὥστε σε μήτε ἄελπετ' ἐλπίζειν μήτε τι λήθειν.

[...]

ἀλλὰ σὺ θάρσει, ἐπεὶ θεῶν γένος ἐστὶ βροτοῖσιν,  
οἷς ἱερὰ προφέρουσα φύσις δέικνυσιν ἕκαστα.  
ὣν εἴ σοί τι μέτεστι, κρατήσεις ὃν σε κελεύω  
ἑξακέσας, ψυχὴν δὲ πόνων ἀπὸ τῶνδε σαύσεις.

*Carmen aureum*, 45—53, 63—66. Tłum. W. Witwicki. W: J. Gajda: *Pitagorejczycy...*, s. 157—158.

cza to, po pierwsze, że to nie człowiek jest twórcą zasad, wyznaczających w jego egzystencji to, co właściwe, i to, co niewłaściwe. Właściwość i niewłaściwość, słuszność i niesłuszność oznaczają zgodność z tym, co powszechne, z tym, co wspólne dla wszelkiego bytu w „kosmosie”. Z tego wynika, po drugie, że poznanie właściwej drogi ludzkiego życia musi się opierać na uprzednim poznaniu wspólnych całemu „kosmosowi” zasad. Etyczny aspekt pitagoreizmu stanowi więc konsekwencję ustaleń ontologicznych, a nie autonomiczny, czysto praktyczny, a więc pozbawiony podstaw o ogólniejszym, ontologicznym charakterze, zbiór wytycznych dotyczących konkretnych reguł postępowania. Co więcej, zrozumienie tych konkretnych reguł możliwe jest wyłącznie dzięki zrozumieniu ogólnych zasad. Wydaje się, że można powtórzyć w tym miejscu najistotniejsze ustalenia dotyczące relacji między akuzmatykami i matematykami: praktyczne tezy prawdopodobnie przeznaczone były dla tych, których z różnych powodów nie było stać na pełne studia, ale chcieli zostać niejako poinstruowani co do tego, jakie życie należy wieść. Dla tych z kolei, którzy oddali się filozofii, aspekt ontologiczny stanowił fundament wszelkiej wiedzy, również tej, która dotyczyła etyki, drogi życia, prawa i państwa.

Przyjmując w dalszych rozważaniach tak ustalone zasady, możemy rozpocząć analizę aspektu etyczno-politycznego, kierując się wskazaniem ontologicznymi pitagoreizmu. Punktem wyjścia tych rozważań będzie pitagorejska refleksja dotycząca istoty oraz miejsca człowieka w kosmosie. Kolejno przyjrzymy się koncepcji państwa i władzy, a także doktrynie prawnej pitagoreizmu.

Najistotniejszą podstawę źródłową do tych analiz stanowią *pseudopythagorica*. Autor odwoływał się w niniejszej części pracy do następujących apokryfów pitagorejskich, z których wszystkie przekazane są przez Jana Stobajosa (Joannes Stobajos: *Anthologium*. Eds. C. Wachsmuth and O. Hense. Bd. 1—5. Berlin 1884—1912):

Ἱεροκλέους ἐκ τοῦ Περί γάμου  
 Μετώπου Πυθαγορείου Μεταποντίνου ἐκ τοῦ Περί ἀρετῆς  
 Θεάγου Πυθαγορείου ἐκ τοῦ περὶ ἀρετῆς  
 Διωτογένεος Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περί βασιλείας  
 Χαρίνδα Καταναίου Προοίμια νόμων  
 Ἱεροκλέους ἐκ τοῦ Πῶς πατρίδι χρηστέον  
 Ἐκ Πόλου Πυθαγορείου Λευκανοῦ Περί δικαιοσύνης  
 Ἐκφάντου Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περί βασιλείας  
 Ἱπποδάμου Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περί πολιτείας  
 Σθενίδα Λοκροῦ Πυθαγορείου Περί βασιλείας  
 Ἀρχύτα Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περί νόμου καὶ δικαιοσύνης  
 Ζαλεύκου Προοίμια νόμων  
 Ὀκέλλου Περί νόμου

Przywołując wyliczone traktaty autor zastosował zasadę podwójnego opisu bibliograficznego: po pierwsze, przytaczał dzieło Jana Stobajosa z podanego

wydania; po drugie, przytaczał również opis według fundamentalnego wydania dzieł pseudopitagorejskich autorstwa Holgera Thesleffa *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period* (Åbo 1965).

Konieczne jest więc przyjrzenie się teraz bliżej problematyce autentyczności i wiarygodności pitagorejskich apokryfów.

W swej niezwykle ważnej pracy, która poprzedziła wydanie pism pseudopitagorejskich, Holger Thesleff dokonuje przeglądu stanowisk w literaturze przedmiotu, poświęconych pitagorejskim apokryfom<sup>15</sup>, a następnie podejmuje dyskusję z najistotniejszymi, wybranymi stanowiskami<sup>16</sup>. Przeprowadza też Thesleff niezwykle istotny podział apokryfów pitagorejskich, rozróżniając dwie zasadnicze klasy:

1. I klasa obejmuje dzieła przypisane samemu Pitagorasowi bądź jego krewnym, czy też poświęcone Pitagorasowi i jego nauce;

2. II klasa to dzieła innych pitagorejczyków (dodajmy, że zamieszcza w nich Thesleff dzieła Archytasa, Charondasa, Diotogenesa, Ekfantosa, Hippodamosa, Metoposa, Okelloza, Sthenidasa, Theagesa i Zaleukosa)<sup>17</sup>.

Podział ten ma, według Thesleffa, ważne konsekwencje. Wskazuje on bowiem na wyraźne różnice między tymi klasami tekstów, dotyczące między innymi obecności w klasie I elementów mistycznych i ich nieobecności w klasie II<sup>18</sup>. Ustala także Thesleff prawdopodobne daty powstania apokryfów. Cezurę czasową wyznaczają (w odniesieniu do wskazanych autorów) wieki IV i II p.n.e.<sup>19</sup>

Inną kwestią sporną, i to w przekonaniu autora istotniejszą od zagadnienia datowania powstania tychże pism, jest zagadnienie autentyczności ich doktryny. Niezależnie bowiem od tego, że dzieła owe powstawały najprawdopodobniej w okresie hellenistycznym, idee, które w tych dziełach ukazano, mogą odzwierciedlać poglądy starej szkoły pitagorejskiej. Już we *Wstępie* do pracy autor zasygnalizował ten problem, zdecydowanie przychylając się do opinii Janiny Gajdy-Krynickiej, która daje wyraz przekonaniu, że w odniesieniu do apokryfów „ważniejszy jest nie ulegający wątpliwości fakt, iż musiały one powstać na pod-

<sup>15</sup> H. Thesleff: *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Åbo 1961, s. 30—45.

<sup>16</sup> Thesleff odnosi się przede wszystkim do tez Eduarda Zellera (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, H. Thesleff: *An Introduction to the Pythagorean...*, s. 46—50), F. Wilhelma (*Die Oeconomica der Neupythagoreer Bryson, Kallikratidas, Periktione, Phintys*. Rhein. Mus. 70, 1915, s. 161—223, H. Thesleff: *An Introduction to the Pythagorean...*, s. 57—59), R. Hardera (*Timaios*. RE VI A, 1936, s. 1203—1226, H. Thesleff: *An Introduction to the Pythagorean...*, s. 59—65) i Louisa Delatte'a (*Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*. Liège 1942, H. Thesleff: *An Introduction to the Pythagorean...*, s. 65—71).

<sup>17</sup> H. Thesleff: *An Introduction to the Pythagorean...*, s. 27—29.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 46—47, 100—101.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 113—116.

stawie bądź to konkretnych pitagorejskich źródeł, które nie przetrwały do naszych czasów, bądź też tradycji, przypisującej pitagorejczykom określone teorie<sup>20</sup>. Dla wzmocnienia tego stanowiska, które, jak odnotowano, autor w pełni podziela, koniecznym jest odniesienie się do niektórych, odnotowanych w literaturze przedmiotu argumentów odrzucających autentyczność apokryfów i wskazujących inne niż pitagorejskie źródła filozoficzne owych traktatów.

Zróznicowane stanowiska wyrażane są w stosunku do dzieła Pseudo-Archytasa *Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης*. Część badaczy dopuszcza autentyczność traktatu (A. Delatte: *Essai sur la politique pythagoricienne*. Liège et Paris 1922, s. 121—124; L. Delatte: *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*. Liège 1942, s. 160—161, dodajmy, że L. Delatte zwraca uwagę na podobieństwo tez z traktatu Pseudo-Archytasa z tezami Hipodamosa i Okello-sa. Ibidem, s. 161—162; E.L. Minar: *Early Pythagorean Politics in Practice and Theory*. Baltimore 1942. (Reprint Edition: New York 1979), s. 111), inni go odrzucają (między innymi E. Zeller: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Aufl. 7, Drei Teile, Hildesheim 1963). Dwa najistotniejsze argumenty za odrzuceniem dotyczą podobieństw tez traktatu bądź to do koncepcji Platońskich i Arystotelesowskich (E. Zeller: *Die Philosophie der Griechen...*; H. Diels, W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker* — fragmenty tego traktatu nie są uwzględnione; O.F. Gruppe: *Über die Fragmente des Archytas und der ältern Pythagoreer*. Berlin 1840; P. Moreaux: *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*. Erster Band: *Der Aristotelismus im. I. und II. Jh.N Chr.* Berlin 1984), bądź do tez zawartych w traktatach przypisywanych Ekfantosowi, Sthenidasowi i Diotogenesowi (np. C.A. Huffman: *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge 2005, s. 604. Dodajmy, że zdaniem Huffmana, argumenty „za” i „przeciw” autentyczności traktatu są równie mocne, dlatego nie uwzględnia go w analizie, nie traktując jednak sprawy jako ostatecznie rozstrzygniętej. Ibidem, s. 606). Argumenty z pierwszej grupy wydają się dość słabe. Czyż podobieństwo to nie może wynikać po prostu z czerpania przez Platona i Arystotelesa z tradycji pitagorejskich? Zważywszy, że znajomość między Platonem i Archytasem jest pewna, czemużby podzielenie przez nich tych samych koncepcji filozoficznych (w tym z dziedziny polityczno-prawnej) uznać za wykluczone? Wielokrotnie już w niniejszej pracy podkreślano związki pitagoreizmu i platonizmu, dlatego więc w dziedzinie koncepcji politycznych podobieństwo to miałoby być dowodem nieautentyczności tez z traktatu *Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης*? Trudno doprawdy znaleźć głębsze uzasadnienie tej postawy. Zauważmy, że filozofowie starożytni, korzystając z koncepcji poprzedników, często faktu tego nie odnotowują. Weźmy, na przykład, ów sławny argument

---

<sup>20</sup> J. G a j d a: *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*. Wrocław 1986, s. 33.

„trzeciego człowieka”, który Arystoteles przytacza w *Metafizyce* przeciwko Platońskiej teorii idei, a który, oczywiście, ma Platoński rodowód. Wyobraźmy sobie, że *Parmenides* zaginął i jego streszczenie pojawiłoby się dopiero w dobie hellenistycznej: otóż argument, że musi to być falsyfikat, wspierany byłby rozumowaniem, że próbuje się nadać argumentowi Arystotelesa Platoński rodowód po to, parafrazując opinię Realego o apokryfach pitagorejskich, „aby uważano, że nauki te pochodzą od Platona”<sup>21</sup>. Skąd właściwie pewność, że jak stwierdza Reale w odniesieniu do innych apokryfów (Charondas, Zaleukos, Ekfantos, Sthenidas, Diotogenes), zawarte w nich koncepcje polityczne są „pochodzenia Platońskiego” (czy też Arystotelesowskiego)?<sup>22</sup> Czy chodzi o tak wielką ścisłość metodologiczną? Jeśli tak, to mocno kontrastują z tym stanowiskiem słowa Realego, wypowiedziane wobec niemniej kontrowersyjnego problemu, jakim jest literatura orficka: „[...] wahania badaczy są zatem bardzo uzasadnione i krytyczna ostrożność jest bez wątpienia bardzo pożądana; niemniej jednak nie wydaje się, aby był uzasadniony przesadny sceptycyzm”<sup>23</sup>. Pewność może bowiem dotyczyć jedynie tego, że konkretne koncepcje są również Platońskie (bądź Arystotelesowskie), czy jednak Platon jest ich autorem, czy też co najmniej czerpał inspirację z innych źródeł, nie sposób rozstrzygnąć jednoznacznie. Podkreślić trzeba także — na co zwracano uwagę już przy omawianiu koncepcji zawartych w traktacie Pseudo-Archytasa *O zasadach* — że są to przekazy, które stanowią próbę wyrażenia za pomocą współczesnej im terminologii (czyli np. Akademickiej, perypatetyckiej, czy też stosowanej przez Portyk), koncepcji wcześniejszych. Mogło to czasem powodować, że autorzy tych apokryfów dokonywali również pewnego zniekształcenia doktryny oryginalnej (autor sugerował coś takiego w odniesieniu do owego traktatu *O zasadach*), niemniej odnaleźć w nich można wiele elementów bez wątpienia pitagorejskich. Podkreślmy więc, że podobieństwo apokryfów do koncepcji Platońskich i Arystotelesowskich nie wydaje się autorowi przekonujące w takim stopniu, by na tej podstawie podważać ich znaczenie w rekonstrukcji koncepcji politycznych pitagoreizmu.

Przyjrzyjmy się teraz podobieństwu traktatu Pseudo-Archytasa do traktatów Ekfantosa, Sthenidasa i Diotogenesa. Autor chce zaakcentować przede wszystkim fakt, że podziela opinie, które te podobieństwa dostrzegają. Odrzuca jednak rozumowanie, na mocy którego z tego podobieństwa wyprowadza się tezę, że traktat *Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης* jest nieautentyczny. Rozumowanie to opiera się po prostu na tezie, że wymienione traktaty Ekfantosa, Sthenidasa i Diotogenesa

<sup>21</sup> „Także w tym wypadku fałszerz w sposób oczywisty chciał, aby uważano, że nauki te pochodzą od pitagorejczyków”. G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. Tłum. E.I. Zieliński. T. 4. Lublin 1999, s. 386.

<sup>22</sup> Por. ibidem, s. 387 i szczegółowe wskazania na rzekome zapożyczenia w przypisie 18. z tej samej strony.

<sup>23</sup> Ibidem, T. 1, s. 449.

są ewidentnymi fałszyfikatami. Najistotniejszy argument, jaki przytacza dla poparcia tej tezy Louis Delatte, dotyczy samych tytułów owych traktatów: *Περὶ βασιλείας*. Delatte, uznając traktat Pseudo-Archytasa za wiarygodny i za ukazujący w istotnej mierze pitagorejskie koncepcje polityczne, akcentuje różnicę zasadniczą między nim a owymi traktatami Ekfantosa, Sthenidasa i Diotogenesa: koncepcja Pseudo-Archytasa nie jest koncepcją monarchiczną, lecz arystokratyczną. Uznaje więc Delatte monarchizm Ekfantosa, Sthenidasa i Diotogenesa za niepitagorejski. Byłby to zatem wyraz monarchizmu hellenistycznego<sup>24</sup>. Wydaje się, że ten argument przeciwko pitagorejskiemu charakterowi traktatów nie jest przekonujący. Kluczem do rozwiązania tej pozornej sprzeczności między monarchizmem traktatów a niemonarchistycznym nastawieniem Pseudo-Archytasa będzie zrozumienie charakteru refleksji pitagorejskiej dotyczącej ustroju państwowego. Jak zostanie to szczegółowo ukazane w dalszych częściach analizy, pitagorejczycy uznawali za konieczne dostosowanie systemu prawnego do konkretnych okoliczności. Niemniej można wskazać najistotniejsze cechy właściwego ustroju, nie rozstrzygając jednakże, czy będzie to monarchia, arystokracja, demokracja, czy też połączenie ich wszystkich. Mówiąc inaczej, chodzi o uchwycenie samej natury władztwa politycznego, którą to naturę można następnie, zależnie od okoliczności, przyoblekać w konkretne formy ustrojowe. Na tym właśnie polega uniwersalizm koncepcji pitagorejskich: nie zamykają się one w jednej konkretnej formie ustrojowej, umożliwiają natomiast właściwe modelowanie wszystkich form. Tak też prawdopodobnie uczynili autorzy traktatów, podszywający się pod Ekfantosa, Sthenidasa i Diotogenesa: zastosowali po prostu pitagorejskie rozumienie istoty władzy politycznej do formy monarchicznej. W efekcie powstały traktaty, które w konkretnych rozwiązaniach mogą rzeczywiście odnosić się do monarchii hellenistycznej, lecz w swej istocie rozumienia władzy politycznej są w pełni pitagorejskie<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Przywołuje tu Delatte między innymi świadectwo Theona ze Smyrny (*Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*. Ed. E. Hiller. Leipzig 1878, 12, 10—25, szczególnie 10, 18—21: *ἐν μουσικῇ, φασίν, ἡ ὁμόνοια τῶν πραγμάτων, ἔτι καὶ ἀριστοκρατία τοῦ παντός· καὶ γὰρ αὗτη ἐν κόσμῳ μὲν ἁρμονία, ἐν πόλει δ' εὐνομία, ἐν οἰκίᾳ δὲ σωφροσύνη γίνεσθαι πέφυκε*) i stwierdza: „Dans un passage de l'*Expositio in Platonis philosophiam*, Théon de Smyrne indique brièvement comment les Pythagoriciens avaient un même système pour la cosmologie, la politique, l'économie, la morale, la médecine et comment ils expliquaient tous les phénomènes étudiés dans ces sciences par les lois propres à la musique. »Le gouvernement aristocratique de l'univers, l'eunomie de la Cité«: tels sont les termes que Théon emploie pour parler du gouvernement de Dieu et du gouvernement politique. Les mots roi, royauté n'apparaissent pas dans son texte”. L. Delatte: *Les Traités de la Royauté...*, s. 162—163. Zob. także T.A. Sinclair: *A History of Greek Political Thought*. London 1967. (First published 1951), s. 294—297.

<sup>25</sup> Zwróćmy w tym miejscu uwagę na częste w stosunku do poszczególnych apokryfów zarzuty, iż stosowana w nich terminologia ujawnia niepitagorejskie pochodzenie dzieł. Jako alternatywę wskazuje się zwykle stoicyzm, a także sceptycyzm (zob. np. A.A. Long, D.N. Sedley: *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1. Cambridge 1987, s. 21—22). Chodzi więc głównie o to, że traktaty miałyby odzwierciedlać hellenistyczne koncepcje etyczno-polityczne. Autor wyrażał już swój

Zdaniem autora, tym, co w największej mierze wspiera tezę o autentyczności pitagorejskiej doktrynie zawartej we wspomnianych apokryfach (niezależnie od tego, że wersje, które dotrwały do naszych czasów, nie są z pewnością oryginalnymi pismami autorów, którym je przypisano), jest fakt, że stanowią one ewidentne zastosowanie praw „kosmosu” (harmonia-symetria-proporcjonalność, rola prawa-*πέρας*) do aspektu polityczno-prawnego. Co więcej, z apokryfów tych wyłania się jednolita, spójna doktryna. Fakt ten byłoby trudno uzasadnić inaczej, jak odzwierciedleniem autentycznej refleksji pitagorejskiej.

Koniecznym jest odniesienie się do jeszcze jednego źródła wykorzystanego w pracy, mianowicie do traktatów Hieroklesa. Kwestią sporną jest już sama

sceptycyzm co do możliwości weryfikacji autentyczności też jakiegoś dzieła wyłącznie, czy nawet przede wszystkim, na podstawie analizy językowej. Niemniej odnieśmy się do kilku najbardziej reprezentatywnych przykładów. Często przywoływanym, w odniesieniu do traktatu Pseudo-Archytasa, pojęciem, które jakoby świadczyło o hellenistycznym jego pochodzeniu, jest *ἡ φιλα-  
θροπία* (dodajmy, że chociaż Ekfantos i Diotogenes pojęcia tego nie używają, to odnajdziemy w pełni korespondujące z nim rozumienie władcy, wyrażone takimi pojęciami, jak: *ἡ εὐνοία*, *ἡ εὐγνωμοσύνη* — więcej na ten temat w dalszej części pracy). Przykładowo, w swej pracy poświęconej starogreckim koncepcjom politycznym T.A. Sinclair stwierdza: „More clearly Hellenistic is another fragment which states the now familiar thesis that »a true ruler ought not only to have knowledge and ability to rule well but also be *φιλόανθρωπος*«, and this is somewhat thoughtlessly supported by the argument that a shepherd must needs be a lover of sheep”. T.A. Sinclair: *A History of Greek Political Thought*. Chicago—London 1952. (Reprint 1967), s. 294. Podobne stanowisko w sprawie *ἡ φιλαθροπία* zajmuje G.J.D. Aalders (*Die Theorie der Gemischten Verfassung in Altertum*. Amsterdam 1968), wskazując jednak na fakt, że istnieją analogie wobec użycia tego pojęcia w stosunku do króla w IV wieku p.n.e. (zob. C.A. Huffman: *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge 2005, s. 605). Odnotujmy, że pojęcia tego w kontekście politycznym używa Izokrates (równieżnik Platona) i Demostenes (równieżnik Arystotelesa). Posłużenie się zatem tym pojęciem przez Archytasa wydaje się mocno prawdopodobne. Z kwestią tą wiąże się następna, na którą zwraca uwagę Gruppe (*Über die Fragmente des Archytas...*, s. 91—92), ta mianowicie, że posłużenie się analogią „władca” — „pasterz” potwierdza wpływ koncepcji hebrajskich (C.A. Huffman ocenia ten argument, zdaniem autora, dość eufemistycznie, jako „poor”, zob. C.A. Huffman: *Archytas of Tarentum...*, s. 600). Argument ten wydaje się wręcz absurdalny, chociażby w świetle Platońskiej analogii z Państwa (konceptja „prawdziwego pasterza” — *ὁ ἀληθὴς ποιμὴν*, zob. także pseudo-Platoński *Minos*, 318 a 4—5: *Οἱ τοῦ ποιμένου ἄρα νόμοι ἄριστοι τοῖς προβάτοις*). Kolejnym wzbudzającym wątpliwości pojęciem jest *ἡ ἀπάθεια*. Na przykład Walter Burkert stwierdza: „[...] the spuriousness of the Archytas material is proven even by the use of such a word as *ἀπάθεια*” (W. Burkert: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Transl. E.L. Minar, Jr. Cambridge 1972, s. 78, przypis 156). Jak wykazuje jednak Huffman (odwołując się między innymi do pracy Aaldersa *Political Thought in Hellenistic Times*, Amsterdam 1975, który, chociaż podobnie jak Burkert uważa, że słowo to może być podstawą uznania traktatu za nieautentyczny — wskazuje zarazem na przedhellenistyczne użycie pojęcia w tekstach Arystotelesa), analiza problemu prowadzi do tezy, że użycie tego pojęcia przez Archytasa „is in fact the strongest argument for authenticity”. C.A. Huffman: *Archytas of Tarentum...*, s. 602—603 (dodajmy, że punktem odniesienia jest tu ustęp z *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa, 1104 b 24: *διὸ καὶ ὀρίζονται τὰς ἀρετὰς ἀπαθείας τινὰς καὶ ἡρεμίας*, wobec którego sugeruje Huffman, iż „the terms *apatheia* and *aremia* are not associated with Speusippus elsewhere, and it is much more plausible that Aristotle is referring to Archytas”).



identyfikacja Hieroklesa. Zagadnienie to zrodziło się stosunkowo niedawno, bo w poprzednim stuleciu. Wcześniej bowiem przyjmowano, że mamy do czynienia z jednym filozofem, żyjącym w pierwszej połowie V wieku n.e. neoplatonczykiem Hieroklesem z Aleksandrii. W XX wieku podjęto jednak wnikliwe analizy zachowanych pod imieniem Hieroklesa fragmentów etycznych. W ich wyniku część badaczy uznała, że mamy do czynienia z autorem różnym od wymienionego wcześniej neoplatonczyka, uznanego za przedstawiciela „popularyzatorskiego ujęcia myśli moralnej Portyku w II wieku po Chr.”<sup>26</sup>. Niektórzy badacze nadal jednak wiążą fragmenty etyczne z Hieroklesem z Aleksandrii, a także widzą w przekazanych fragmentach etycznych wpływy pitagorejskie<sup>27</sup>. Autor nie podejmuje się w tym miejscu rozstrzygnięcia dyskusji dotyczącej autorstwa owych etycznych fragmentów. Uznaje jednak za konieczne wskazać, dlaczego, w jego przekonaniu, zasadnym jest upatrywać w tych fragmentach świadectwa poglądów pitagorejskich.

Jednym z przytaczanych traktatów Hieroklesa jest *Περὶ γάμου* — *O małżeństwie*. Zaprezentowana w traktacie koncepcja rodziny, rola małżeństwa i konieczność życia mędrca w małżeństwie wydają się zdecydowanie korespondować z pitagorejskim ujęciem tego zagadnienia, które nie tylko dopuszcza ożenek mędrca, lecz uznaje to za sytuację preferowaną<sup>28</sup>. Jednocześnie tezy Hieroklesa następczą poważnych trudności przy próbie ich uzgodnienia ze stoicką koncepcją relacji mędrzec — małżeństwo. Najważniejsze ze świadectw dotyczące tej kwestii pochodzi z przekazu Diogenesa Laertiosa. Ukazuje ono opinie Zenona z Kition i Chryzypa, którzy postulowali wśród mędrców wspólność żon i dzie-

<sup>26</sup> G. Reale: *Historia filozofii starożytnej...*, T. 5, s. 379.

<sup>27</sup> Z przywołaniem fragmentów etycznych Hieroklesa w kontekście pitagorejskim mamy do czynienia w pracy *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings Which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*. Compiled and translated by K.S. Guthrie. Grand Rapids 1987.

<sup>28</sup> Jak stwierdza Janina Gajda-Krynicka w odniesieniu do znajdujących się w świadectwach sugestii rzekomego celibatu pitagorejskiego, „świadectwa starsze (Aristoksenos, Dikajarchos) nie mówią nic o zakazie małżeństw [...] — sam Pitagoras miał żonę i dzieci i często pouczał o istocie małżeństwa, jak też obowiązkach małżonków względem siebie”. J. Gajda: *Pitagorejczycy...*, s. 66. Koresponduje to z znakomicie z koncepcjami Charondasa, przywołanymi w przekazanym przez Stobajosa dziele *Προοίμια νόμων* (będzie o tym szczegółowo mowa w dalszych częściach pracy), także ze świadectwami Diogenesa Laertiosa (*Diogenes Laertios: Żywoty i poglądy...*, VIII, 42—43. Godne podkreślenia jest świadectwo Diogenesa, dotyczące opinii na temat małżeństwa żony Pitagorasa, Teano: *ἀλλὰ καὶ φασιν αὐτὴν ἐρωτηθεῖσαν ποστὰία γυνὴ ἀπ’ ἀνδρὸς καθαρεῖν, φάναι, ἀπὸ μὲν τοῦ ἰδίου παραχρῆμα, ἀπὸ δὲ τοῦ ἀλλοτρίου οὐδέποτε. τῇ δὲ πρὸς τὸν ἰδίον ἄνδρα μελλούσῃ πορεύεσθαι παρήγει ἡμᾶ τοῖς ἐνδύμασι καὶ τὴν αἰσχρὴν ἀποτίθεσθαι, ἀνισταμένην τε πάλιν ἡμᾶ αὐτοῖσιν ἀναλαμβάνειν. ἐρωτηθεῖσα, ποῖα; ἔφη, ταῦτα δι’ ἃ γυνὴ κέκληται. Ibidem, VIII, 43, 6—11).*

Pitagorejczycy stanowią bodajże jedyny nurt filozoficzny starożytności, który nie tylko podkreśla rolę małżeństwa w strukturze *polis*, ale podkreśla również wagę związków małżeńskich w życiu mędrca.

ci<sup>29</sup>. Zdaje się, że pogląd Hieroklesa pozostaje w sprzeczności z tymi opiniami, trudno uznać go zatem za stoicki.

Z kolei w drugim z przytaczanych traktatów Hieroklesa Πῶς πατρίδι χρηστέον uderza ewidentna zbieżność tez tego traktatu z tezami z apokryfów pitagorejskich<sup>30</sup>. Zresztą sam Hierokles przytacza w owym traktacie i całkowicie podziela opinię Zaleukosa z Lokri. Koncepcja prawa Hieroklesa jest w zasadzie identyczna z koncepcją znaną z dzieł przypisywanych Okellosovi, Zaleukosowi czy Charondasowi. Podkreśla między innymi rolę obyczajów i praw niepisanych.

Biorąc pod uwagę wskazane wcześniej argumenty, uznał autor za zasadne włączenie tez Hieroklesa ze wspomnianych wcześniej traktatów do rekonstrukcji pitagorejskiej doktryny politycznej.

Podkreślenia wymaga jeszcze pewna kwestia metodologiczna. Autor zrezygnował bowiem z analizy historycznej w rekonstrukcji pitagorejskiej refleksji polityczno-prawnej. Uzasadnienie tej decyzji jest dwojakie. Po pierwsze, uczynił tak ze względu na wspomniane trudności w datowaniu poszczególnych apokryfów, a w konsekwencji ze względu na wynikającą z tego wątpliwość, czy w analizie uwzględniać datowanie apokryfów, czy też daty życia autorów, którym dane traktaty zostały przypisane. Po drugie, ze względu na fakt, że omawianie poglądów poszczególnych autorów prowadziłoby do częstych powtórzeń tych samych bądź bardzo zbliżonych tez. Autor uznał więc za odpowiedniejszą analizę problemową, która zarazem pozwoli na odtworzenie nie tylko poglądów poszczególnych autorów, ale i całej doktryny pitagorejskiej, w której poglądy pitagorejskich autorów będą się bądź to powielać, bądź to uzupełniać. Dlatego też czytelnik nie znajdzie w pracy osobno omówionych koncepcji poszczególnych pitagorejczyków, natrafi natomiast na próbę całościowego ujęcia pitagorejskiej refleksji politycznej, która w przekonaniu autora stanowi bez wątpienia doktrynę polityczną.

<sup>29</sup> Odnośnie do stoickiej koncepcji małżeństwa zob. M. Schofield: *The Stoic Idea of the City*. Chicago—London 1991. (Reprint 1999), appendix D: *Descending to marriage*, s. 119—127.

<sup>30</sup> Zwróćmy uwagę, że pojęciem mogącym sugerować w tym miejscu wpływy perypatetyckie jest termin τὸ κοινὴ συμφέρον. Podkreślić jednak należy, że znaczenie tego terminu koresponduje z używanym przez Ekfantosa τὸ κοινὸν ἀγαθόν. I pod tym więc względem poglądy Hieroklesa są analogiczne do koncepcji *pseudopythagorica*.

## R o z d z i a ł I

### Pitagorejska koncepcja człowieka

W swej koncepcji człowieka pitagorejczycy podążają szlakiem wytyczonym przez orfizm, przyjmując dualizm duszy i ciała<sup>1</sup>. Co więcej, związek między nimi postrzegają na sposób orficki, porównując ciało do grobu duszy: „Warto zaś wspomnieć i o opinii Filolaosa. Mówi bowiem pitagorejczyk tak: »zaświadcza zaś i starożytni teologowie i wieszczkowie, jak dla poniesienia kary dusza jest połączona z ciałem i tak jak w grobie tym jest pogrzebana«”<sup>2</sup>. Pod określeniem „starożytni teologowie i wieszczkowie” kryją się — jak można się domyślać — orficy. Kontynuując orfickie rozumienie związku między tym, co duchowe, i tym, co cielesne, podkreślają pitagorejczycy nadrzędność aspektu duchowego. Jak przekazuje w *Metamorfozach* Owidiusz,

nasze dusze  
są nieśmiertelne; gdy opuszczają swój poprzedni dom,  
zawsze nowe mieszkania witają je,  
by żyły od nowa<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Dualizm duszy i ciała pojawia się już w koncepcjach milezyjczyków i Heraklita.

<sup>2</sup> ἄξιον δὲ καὶ τῆς Φιλολάου λέξεως μνημονεύσαι· λέγει γὰρ ὁ Πυθαγόρειος ὅδε· ἡμαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὥς διὰ τινὰς τιμωρίας ἡ ψυχὰ τῇ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σήματι τούτῳ τέθαιπται.} Clemens Alexandrinus: *Stromata*. Ed. O. Stählin. Vol. 1—2. Leipzig 1906—1909, III, 3, 17, 1, 1—2, 1.

<sup>3</sup> „morte carent animae semperque priore relictas  
sede novis domibus vivunt habitantque receptae”.

Ovidii Nasonis *Metamorphoses*. Ed. R. Ehwald. Berlin 1903. E. Rösch. München 1961, XV, 158—159.

Tak jak i w orfizmie, mamy w pitagoreizmie do czynienia z koncepcją metempsychozy, którą możemy zresztą odnaleźć także u Heraklita czy u Empedoklesa, który stwierdza w *Oczyszczeniach*:

Nasuwa się w tym miejscu pytanie, które zrodziło się już w trakcie analizy analogicznego aspektu w koncepcjach orfickich: czy ludzka dusza w ujęciu pitagorejczyków jest niepodzielna, czy też da się w niej wyróżnić części?

Dość powszechnie przyjmuje się, jak formuluje to David R. Fideler, że „zgodnie z kilkoma starożytnymi źródłami, to od pitagorejczyków przejął Platon swą doktrynę trójdzielności duszy, doktrynę, która legła u podstaw przypowieści Pitagorasa o trzech życiach: jedna grupa ludzkości jest chciwa, inna ambitna, a jeszcze inna ciekawa. Jak zauważył J.L. Stocks, »tym, co różnicuje podział, są trzy typowe motywy ludzkich działań, i wszystkie te trzy motywy można odnaleźć w różnym czasie w działaniu w każdej normalnej ludzkiej duszy«. Tymi motywami są pożądanie zysku, pożądanie zaszczytu i pożądanie wiedzy. Platon, wyrażnie w zgodzie z pitagorejską tradycją, dzieli duszę na trzy części: jedna część to rozumność, kolejna część jest »zapalczywa«, a ostatnia to pożądanie przyjemności, które niesie z sobą odżywianie i rozmnażanie. W przeciwieństwie do pewnych szkół współczesnej psychologii Platoński podział duszy jest hierarchiczny: część rozumna jest nadrzędna wobec pozostałych dwóch części i zasługuje na więcej uwagi, gdyż to ten wymiar duszy czyni z nas niepowtarzalnego człowieka”<sup>4</sup>.

Jak zaświadcza Diogenes Laertios, wedle Pitagorasa „dusza człowieka dzieli się na trzy części: na umysł (*νοῦς*), rozum (*φρένες*) i pożądlliwość (*θυμός*). Umysł i pożądlliwość mają także inne istoty żywe, rozum zaś przysługuje tylko człowiekowi”<sup>5</sup>. Jamblich pisze z kolei najogólniej o części rozumnej i nierozumnej (*λογικός* — *ἀλόγος*), stwierdzając: „[...] zalecał przyjaźń wszystkich wobec

ἥδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κούρος τε κόρη τε  
θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαιλος ἔλλοπος ἰχθύς.

Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Warszawa 2004, VIII, 77, 5—6.

<sup>4</sup> „According to several ancient sources, it was from the Pythagoreans that Plato received his doctrine of the tripartite soul, a doctrine which underlies Pythagoras' parable of the three lives: one group of humanity is covetous, another ambitious, and the other curious. As J.L. Stocks has pointed out, »What the divisions specifies is the three typical motives of human action, and all three motives will be found in operation at different times in every normal human soul«. These motives are the desire for profit, honor, and knowledge. Plato, apparently in line with the Pythagorean tradition, divides the soul into three parts: one part is reasoning, another part is »spirited«, and the last desires the pleasures of nutrition and generation. Unlike certain schools of modern psychology, the Platonic division of the soul is hierarchical: the reasoning part is superior to the other two, and deserves more attention, for it is this dimension of the soul which makes us uniquely human”. D. Fideler: *Introduction*. In: *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings Which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*. Compiled and translated by K.S. Guthrie. Grand Rapids 1987, s. 32. Nie oznacza to jednak, że podział ów zakłada, jakoby dusza nie była bytem prostym: owe części symbolizują aspekty i funkcje duszy (por. Fedon, Państwo czy też mit o koniach i woźnicy w *Fajdrosie*).

<sup>5</sup> Τὴν δ' ἀνθρώπου ψυχὴν διηγεῖσθαι τριχῇ, εἰς τε νοῦν καὶ φρένας καὶ θυμόν. νοῦν μὲν οὖν καὶ θυμόν εἶναι καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις, φρένας δὲ μόνον ἐν ἀνθρώπῳ. Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy...*, VIII, 30, 1—3, s. 484.

wszystkich [...] duszy wobec ciała, jej części rozumnej wobec nierozumnej [spełniającej się w] filozofii i [filozoficznym] oglądzie duszy jako całości”<sup>6</sup>. Czy podział ten jest również hierarchiczny? Czy część rozumna duszy jest, wedle pitagorejczyków, częścią przewodnią? Tę hierarchiczność sugerują uwagi Filolaosa dotyczące części ciała: „Mózg jest zasadą umysłu, serce — duszy i wrażeń zmysłowych, pępek — zakorzenienia się i rozwoju embriona, części wstydlive zaś — wydzielania się nasienia i płodzenia. Mózg jednak jest zasadą człowieka, serce — zwierzęcia, pępek — rośliny, części wstydlive zaś — wszystkich istot żywych”<sup>7</sup>. Jednoznacznie naczelną rolę rozumu podkreśla Epicharm z Kos, stwierdzając, że „tylko rozum widzi i tylko rozum słyszy; wszystko inne jest głuche i ślepe”<sup>8</sup>, w innym miejscu zaś mówi: „[...] życie ludzkie wymaga przede wszystkim umiejętności rachunku i liczby; utrzymujemy się przy życiu dzięki liczbie i umiejętności rachunku; one to bowiem ratują śmiertelnych [od zagłady]. [...] to rozum zawsze steruje ludźmi i ratuje ich [od zagłady]. Człowiekowi dana jest umiejętność rachunku, a jest to rozum boski; bowiem rozum ludzki zrodził się z rozumu boskiego i on to daje każdemu człowiekowi środki do życia i odżywiania się. We wszystkich umiejętnościach zaś ujawnia się rozum boski, ucząc ludzi wszystkiego, co trzeba czynić dla wygody i pożytku. Bowiem nie człowiek wynalazł umiejętności, lecz bóg”<sup>9</sup>. Również w *Złotywerwetach* znajdujemy wskazanie dotyczące naczelnej pozycji rozumu: „[...] wszystko rozumem oceniaj; niech rozum ci będzie woźnicą”<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> φιλίας δὲ πάντων πρὸς ἅπαντας, [...] ψυχῆς πρὸς σῶμα λογικὸν τε πρὸς τὰ τοῦ ἀλόγου διὰ φιλοσοφίας καὶ τῆς κατὰ ταύτην θεωρίας. Jamblich: *O życiu pitagorejskim*, XVI, 69, 6—7, 9—10. W: Porfiriusz, Jamblich, Anonim: *Żywoty Pitagorasa*. Tłum. J. Gajda-Krynicka. Wrocław 1993, s. 51.

<sup>7</sup> κεφαλὰ μὲν νόου, καρδίᾳ δὲ ψυχῆς καὶ αἰσθήσεως, ὀμφαλὸς δὲ ῥιζώσεως καὶ ἀναφύσεως τοῦ πρώτου, αἰδοῖον δὲ σπέρματος [καὶ] καταβολᾶς τε καὶ γεννήσεως. ἐγκέφαλος δὲ <σαμαίνει> τὰν ἀνθρώπων ἀρχάν, καρδίᾳ δὲ τὰν ζώων, ὀμφαλὸς δὲ τὰν φυτῶν, αἰδοῖον δὲ τὰν ξυναπάντων. Theolog: *Arithmos*, 20, 35. H. Diels, W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. (18. Auflage — 1989). Zürich 1992. Tłum. J. Gajda. W: J. Gajda: *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996, s. 163.

<sup>8</sup> νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τᾶλλα δὲ τυφλὰ καὶ κωφά. Plutarch: *De Alexandri magni fortuna aut virtute*, 336b 5. Tłum. J. Gajda. W: J. Gajda: *Pitagorejczycy...*, s. 159.

<sup>9</sup> ὁ βίος ἀνθρώποις λογισμοῦ καὶ ἀριθμοῦ δεῖται πάνν·  
ζῶμεν [δὲ] ἀριθμῷ καὶ λογισμῷ· ταῦτα γὰρ σίρζει βροτοῦς· [...] ὁ λόγος ἀνθρώπων κυβερνᾷ, κατὰ τρόπον σίρζει τ’ αἰεί·  
ἔστιν ἀνθρώπων λογισμὸς, ἔστι καὶ θεῖος λόγος·  
<ὁ μὲν ἐν> ἀνθρώπῳ πέφυκεν περὶ βίου καὶ τῶσ τροφῶν·  
ὁ δὲ γε τῶσ τέχνας ἅπασι συνέπεται θεῖος λόγος, ἐκδιδάσκων [αἰεί] αὐτὸς αὐτοῦς, ὃ τι ποιεῖν δεῖ συμφέρον· οὐ γὰρ ἄνθρωπος τέχνας εὖρ[ε]ν· ὁ δὲ θεὸς ταύτων φέρει.  
Klemens Aleksandryjski: *Stromata*, V, 14, 118, 1, 3—3, 6. Tłum. J. Gajda. W: J. Gajda: *Pitagorejczycy...*, s. 159.

<sup>10</sup> φράζει ἕκαστα  
ἡνίοχον γνώμην στήσας καθύπερθεν ἀρίστην.  
Carmen aurem, 69—70. Tłum. W. Witwicki. W: J. Gajda: *Pitagorejczycy...*, s. 158.

W czym jednak ma się przejawiać kierownicza rola duszy rozumnej? W przytaczanym już fragmencie z pism Filolaosa, dotyczącym przyjaźni duszy rozumnej wobec duszy nierozumnej, znajduje się cenna wskazówka. Chodzi o „ogład duszy jako całości”. Rozumność zatem jest aspektem umożliwiającym przewyciężenie podziału duszy, jest aspektem, dzięki któremu możliwe staje się osiągnięcie jedności duszy, czyli jedności jednostki ludzkiej. Tę jednoczącą rolę rozumności znakomicie oddają rozważania Hieroklesa, które przekazał Stobajos w *Anthologium*. W rozważaniach dotyczących małżeństwa pisze on: „[...] wszelkie więc zwierzę żyje zgodnie z własną, naturalną konstytucją, tak jak również każda roślina żyje w harmonii z jej prawami życia. Lecz jest między nimi także różnica, iż te ostatnie nie stosują żadnego rozumowania i kalkulacji w wyborze rzeczy, na których się wspierają, używając cały czas natury bez udziału w duszy. Zwierzęta posługują się w celu zbadania, co jest dla nich właściwe, wyobraźnią i pożądaniami. Jednak nam natura dała rozum do zbadania wszystkiego innego i wraz z innymi rzeczami, więcej nawet, przed wszystkimi rzeczami, aby skierować ich uwagę ku samej naturze. Tak więc, jako skłonność ku niej jako wspaniałemu celowi, w uporządkowany sposób, w rezultacie wyboru wszystkiego współgrającego z nią możemy żyć w sposób stosowny”<sup>11</sup>.

Doskonałą ilustrację dla pitagorejskiej koncepcji duszy, jej zróżnicowania, zhierarchizowania części, a zarazem jedności duszy, jedności, która zgodnie z tradycją orficką nie jest zniszczeniem wielości, zróżnicowania, lecz jej zharmonizowaniem, stanowi przekazany przez Stobajosa i przypisany Metoposowi z Metapontu traktat *O cnocie*. Zapoznajmy się z tezami tego dzieła<sup>12</sup>. W ujęciu Metoposa „ludzka cnota jest doskonałością jego natury. Dzięki właściwej naturze swej cnoty każdy byt staje się doskonały i osiąga szczyt swej doskonałości. [...] Każda cnota powinna wszakże zawierać te trzy rzeczy: rozum (*ὁ λόγος*), moc (*ἡ δύναμις*) i rozważny wybór (*ἡ προαίρεσις* — także wolny wybór, przemyślany kierunek działania). Rozum faktycznie osądza i kontempluje, moc zakazuje i przewycięża, a rozważny wybór miłuje i raduje się słusznie. Zatem osądzanie i kontemplowanie należą do rozumnej części duszy; zakazywanie i przewyciężanie są właściwością nierozumnej części duszy; natomiast słuszna miłość i radość zawierają obie: rozumną i nierozumną część duszy, gdyż rozważny wybór składa się z dyskursywnego rozumu (*ἡ διάνοια*) i z żądzy (*ἡ ὄρεξις*). Tak więc

<sup>11</sup> *Ἡ γοῦν ἕκαστον τῶν ζῶων ἐπομένως τῇ ἑαυτοῦ φυσικῇ κατασκευῇ, καὶ νῆ Δία τὸ φυτὸν ἅπαν ὁσαύτως κατὰ τὸ ἐπὶ αὐτῶν λεγόμενον ζῆν, πλὴν οὐκ ἐκλογισμῷ καὶ ἀριθμῇσει τινὶ χρῶμενα καὶ ταῖς ἀπὸ τῶν βασανιζομένων ἐκλογαῖς, ἀλλὰ τὰ μὲν φυτὰ τῇ φύσει ψιλῇ, ψυχῆς γάρ ἐστιν ἀμέτοχα, τὰ δὲ ζῶα φαντασίαις τε σπώσας ἐπὶ τὰ οἰκεία καὶ ἐξελευνούσας προθυμίαις, ἡμῖν δὲ ἡ φύσις ἔδωκε τὸν λόγον τὰ τε ἄλλα πάντα καὶ σὺν πᾶσι, μᾶλλον δὲ πρὸ πάντων αὐτὴν κατοφόμενον τὴν φύσιν, ὅπως ὡς πρὸς τινα σκοπὸν εὐφεγγῇ τε καὶ ἀραρότα τεταμένως ταύτην, ἐκλεγόμενός τε τὸ σύμφωνον αὐτῇ πᾶν καθηκόντως βιούντας ἡμᾶς ἀπεργάζοιτο.* Hieroklésous ἐκ τοῦ Περὶ γάμου. In: Stobajos: *Anthologium*..., IV, 22a, 22, 15—27.

<sup>12</sup> Por. J. Gajda: *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*. Wrocław 1986, s. 85.

dyskurs należy do rozumnej, lecz żądzą do nierozumnej części duszy<sup>13</sup>. Ten wstępny podział na duszę rozumną i duszę nierozumną Metopos następnie pogłębia w odniesieniu do czynnika nierozumnego: „[...] dusza dzieli się na dwie części: rozumną i nierozumną. Dzięki rozumnej osądzamy i kontemplujemy; dzięki nierozumnej jesteśmy poruszani i pożądamy (*ὀρμῶμες καὶ ὀρεγόμεθα*). Nierozumna zaś dzieli się na dwie części: część gniewliwą (*τὸ θυμοειδές*) i pożąдлиwą (*τὸ ἐπιθυμητικόν*). Część gniewliwa broni nas i mści przygodne naprzykrzania; pożąдлиwa kieruje i chroni właściwą konstytucję ciała<sup>14</sup>. Prawidłowe funkcjonowanie człowieka wymaga zatem współgrania wszystkich części duszy. Części rozumnej duszy przysługuje co prawda rola kierownicza, ale nie oznacza to sprowadzenia człowieka wyłącznie do rozumności. Co więcej, sama rozumność nie wystarczylaby do osiągnięcia cnoty, do tego właśnie konieczne jest zharmonizowanie, zjednoczenie wszystkich części ludzkiej duszy. Na czym polega owo zharmonizowanie, zjednoczenie? W czym, wedle Metoposa, przejawia się kierownicza funkcja rozumności? Oddajmy ponownie głos Stobajosowi: „[...] jest albo zgodność, albo niezgodność [*scil.* między racjonalną i nieracjonalną częścią duszy — P.Ś.], ich walka i dysonans są skutkiem nadmiaru lub braku. Gdy zwycięża część rozumna nad częścią nierozumną, wytwarza się wytrzymałość i wstrzemięźliwość. Gdy zwycięża część nierozumna nad rozumną — niemoc i gnuśność. Gdy rozumna część duszy przewodzi, nierozumna podąża za nią; obie w zgodzie i wytwarzają cnotę<sup>15</sup>”.

<sup>13</sup> Ἀρετὰ ἐντὶ ἀνθρώπῳ τελειότητας φύσις ἀνθρώπῳ. ἕκαστον γὰρ τῶν ἑόντων τέλειον καὶ ἄκρον γίνεται κατὰν οἰκείαν τὰς φύσις ἀρετάν. [...] ἀνάγκη δ' ἀρετὰν πᾶσαν τρία ταῦτα ἔχειν, λόγον καὶ δύναμιν καὶ προαίρεσιν· λόγον μὲν, ᾧ κρίνει καὶ θεωρεῖ δύναμιν δέ, ᾧ ἀντέχει καὶ κρατεῖ προαίρεσιν δέ, ᾧ στέργει καὶ ἀγαπᾷ. τὸ μὲν ὃν κρίνει καὶ θεωρεῖ ἐντὶ τῷ διανοητικῷ μέρει τὰς ψυχᾶς, τὸ δ' ἀντέχει καὶ κρατεῖ ἐντὶ τῷ ἀλόγῳ μέρει τὰς ψυχᾶς, τὸ δὲ στέργει καὶ ἀγαπᾷ κοινὸν καὶ τῷ διανοητικῷ καὶ τῷ ἀλόγῳ μέρει τὰς ψυχᾶς. συνέστηκε γὰρ προαίρεσις ἐκ διανοίας καὶ ὀρέξεως· ὃν ἂ μὲν διάνοια ἀπὸ τοῦ λογικῷ μέρει ἐντὶ τὰς ψυχᾶς, ἡ δὲ ὄρεξις ἀπὸ τοῦ ἀλόγου. Μετῴπου Πυθαγορείου Μεταποντινίου ἐκ τοῦ Περὶ ἀρετῆς. In: Stobajos: *Anthologium*..., III, 1, 115, 1—3, 10—19; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts of the Hellenistic period*. Åbo 1965, s. 116—117.

<sup>14</sup> ἐπεὶ γὰρ τὰς ψυχᾶς δύο μέρη, τὸ μὲν λογιστικὸν τὸ δὲ ἄλογον, καὶ τὸ μὲν λογιστικὸν ἐντὶ, ᾧ κρίνομεν καὶ θεωρούμεν, τὸ δ' ἄλογον, ᾧ ὀρμῶμεν καὶ ὀρεγόμεθα, τῷ δὲ ἀλόγῳ τὸ μὲν θυμοειδὲς τὸ δ' ἐπιθυμητικόν, καὶ τούτῳ τὸ μὲν οἷον ἀμυντικὸν καὶ ὑπερμαχητικὸν ποττῶς πλατύνει θυμοειδὲς ὀνυμάζεται, τὸ δ' οἷον ὀρεκτικὸν καὶ ποθητικὸν τὰς οἰκείας τῷ σώματος συστάσις ἐπιθυμητικόν. In: Stobajos: *Anthologium*..., III, 1, 115, 42—49; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts*..., s. 117—118.

<sup>15</sup> ταῦτα δ' ἀλλήλοις ἢ συμφωνοῦντι ἢ διαφωνοῦντι, ἡ δὲ μάχη καὶ διαφωνία γίνεται αὐτοῖς δι' ὑπερβολῶν καὶ ἑλλείψεων· φανερόν ὡς, ὅκκα μὲν τὸ λογιστικὸν μέρος τὰς ψυχᾶς ἐπικρατῇ τῷ ἀλόγῳ, γίνεται κατερία καὶ ἐγκράτεια· ὅκκα δὲ τὸ ἄλογον μέρος τὰς ψυχᾶς τῷ λογιστικῷ, ἀκρατία καὶ μαλακία· ὅκκα δὲ τὸ μὲν ἀγῆται, τὸ δ' ἔπηται, καὶ ἀμφοτέρω συμφωνῇ ἀλλήλοις, τὸ τανικαῦτα ἀρετὰ. In: Stobajos: *Anthologium*..., III, 1, 115, 25—32; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts*..., s. 117. Także Theages w swym traktacie *O cnotach* podkreśla, że cnotliwość nie oznacza zniszczenia gniewliwości i pożąдлиwości, lecz ich należyte zharmonizowanie z rozumnością:

Ἐπεὶ δὲ ἡ τῷ ἥθεος ἀρετὰ περὶ πάθεα, τῶν δὲ παθέων ἁδονὰ καὶ λύπη ὑπέρτατα, φανερόν ὅτι οὐκ ἐν τῇ ὑπεξελέσθαι τὰ πάθεα τὰς ψυχᾶς, ἁδονὰν καὶ λύπην, ἡ ἀρετὰ πέπτωκεν, ἀλλ' ἐν τῇ ταῦτα συναρμόζασθαι. οὐδὲ γὰρ ὑγίεια, εὐκρατία τις ἕασα τὰν τῷ σώματος δυνάμειον, ἐν τῇ ὑπεξελέσθαι τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ὑγρὸν καὶ τὸ ξηρὸν, πέπτωκεν, ἀλλ' ἐν τῇ ταῦτα συγκερασθῆμεν· ἐντὶ γὰρ οἷον συμμετρία

Część rozumna odpowiada zatem za wybór celu ludzkiego działania. Jeśli cel jest właściwy i jednocześnie udało się rozumowi skłonić ku temu właściwemu celowi duszę gniewliwą i pożądlivą, człowiek osiąga stan harmonii i wytwarza cnotę. Samo jednak działanie mające na celu osiągnięcie cnoty zależy w większym stopniu od części gniewliwej i pożądliviej. Bez nich realizacja celu jest niemożliwa. Zwycięstwo rozumności nie może być zatem rozumiane jako odrzucenie, wyzbycie się gniewliwości i pożałdliwości. Tylko harmonijne, jednoczące współdziałanie wszystkich części duszy prowadzi do osiągania celów. Rola rozumu sprowadza się, jak już powiedziano, tylko i aż, do właściwego osądzania oraz wyboru tychże celów.

Pojawia się tu jednak aporia. Jeśli osąd należy do części rozumnej, to dzięki czemu możliwe staje się zwycięstwo czynnika nierozumnego? Takie zwycięstwo musiałoby być rozumiane jako wybór niewłaściwego celu. Ale która część duszy tego niewłaściwego wyboru dokonała? Wszak ani gniewliwość, ani pożałdliwość nie mają predyspozycji służących do osądzania celów i dokonywania wyborów. Niewłaściwy wybór byłby zatem zawsze skutkiem błędu rozumnej części duszy. Jak więc należy rozumieć sformułowanie: „gdy zwycięża część nierozumna nad częścią rozumną” (*ὅκκα δὲ τὸ ἄλογον μέρος τᾶς ψυχᾶς ἐπικρατῇ τῷ λογιστικῷ*)?

Aspekt nierozumny, emocjonalny duszy wiąże się ze zmysłowością i z fundamentalnymi dla niej pojęciami: z pojęciami bólu i przyjemności. Odwołajmy się ponownie do świadectwa Stobajosa, który stwierdza: „[...] dlatego wytrzymałości i wstrzemięźliwości towarzyszy zazwyczaj ból: wytrzymałość (*ἡ καρτερία*) stawia opór bólowi, a wstrzemięźliwość (*ἡ ἐγκράτεια*) — przyjemności. Jednakże niewstrzemięźliwość i zniewieszczałość ani nie stawiają oporu, ani nie zwyciężają przyjemności. Dlatego ludzie odchodzą od dobra przez ból, a odrzucają je za pomocą przyjemności”<sup>16</sup>. Ból i przyjemność są głównymi zagrożeniami ludzkiego wyboru właściwego celu. Człowiek gotowy jest wstrzymać swe dążenia do właściwego celu ze względu na trudności piętrzące się na drodze, która prowadzi do jego osiągnięcia. Największe niebezpieczeństwo wiąże się jednak z przyjemnością: przyjemność bowiem nie tylko może wstrzymać dążenia do

τις τούτων· οὐδ' ἐν τῇ μουσικῇ ἐν τῇ ὑπεξελέσθαι τὸ ὅζυ καὶ τὸ βαρὺ τὸ σύμφωνον πέπτωκεν, ἀλλ' ἐν τῇ ταῦτά πως συναρμόζασθαι. συναρμολογμένων γὰρ τῷ ὀξέος καὶ τῷ βαρέος τὸ μὲν σύμφωνον ἐναπολαμβάνεται, τὸ δὲ διάφωνον ἐκκρούεται· συναρμολογμένων δὲ καὶ τῷ θερμῷ καὶ τῷ ψυχρῷ καὶ τῷ ὑγρῷ καὶ τῷ ξηρῷ ἡ μὲν ὑγίεια γίνεται, ἡ δὲ νόσος ἀπόλλυται· συναρμολογμένων δὲ καὶ τῷ θυμῷ καὶ τῷ ἐπιθυμίας ταὶ μὲν κακίαι καὶ τὰ πάθη ἐξαίρονται, ταὶ δ' ἀρεταὶ καὶ τὰ ἥθη ἐγγίνονται. Θεάγους Πυθαγορείου ἐκ τοῦ περὶ ἀρετῆς. In: Stobajos: *Anthologium...*, III, 1, 118, 2—18; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 192. Odnośnie do Theagesa por. J. Gajda: *Prawo natury...*, s. 85.

<sup>16</sup> ἡ μὲν οὖν καρτερία καὶ ἐγκράτεια γίνεται μετὰ λύπας· ἀλλ' ἡ μὲν καρτερία ἐν τῇ ἀντέχεν πόνηρ, ἡ δ' ἐγκράτεια ἐν τῇ ἀντέχεν ἄδονᾳ. ἡ δ' ἀκρατία καὶ μαλακία ἐν τῇ μὴ ἀντέχεν μηδὲ κρατέν. καὶ διὰ τοῦτο συμβαίνει φεύγειν τὰγαθὰ τῶς ἀνθρώπων διὰ λύπας, ἀποβάλλειν δ' αὐτὰ διὰ ἄδονας. Μετίπου Πυθαγορείου Μεταποντίνου ἐκ τοῦ Περὶ ἀρετῆς. In: Stobajos: *Anthologium...*, III, 1, 115, 32—37; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 117.



właściwego celu, ale może stanowić przyczynę odrzucenia właściwego celu, zajmując jego miejsce. Ból nie stanie się celem ludzkiego działania, lecz jedynie przeszkodą stojącą na właściwej drodze. Przyjemność z kolei może spełniać obydwie negatywne funkcje.

Nie sposób nie zwrócić uwagi na znaczącą zbieżność koncepcji pitagorejskich i platońskich. Wytrzymałość (*ἡ καρτερία*) byłaby analogiczna do męstwa (*ἡ ἀνδρεία*), wstrzemięźliwość (*ἡ ἐγκράτεια*) — do umiarkowania (*ἡ σωφροσύνη*). Wróćmy jednak do pytania o to, dzięki czemu możliwym staje się zwycięstwo nierozumności? Jak widzieliśmy, wytrzymałość i wstrzemięźliwość są wytworem rozumu. Jeśli rozum ich nie wytworzy, to zwyciężą części nierozumne. Cóż jednak uniemożliwia wytworzenie wytrzymałości i wstrzemięźliwości? Wydaje się, że przyczyną jest brak wiedzy na temat tego, co dla człowieka jest dobrem. W ostateczności można postawić tezę, że sformułowanie „zwycięstwo części nierozumnej nad częścią rozumną” należy rozumieć nieco inaczej, niż wynikałoby to z dosłownego, literalnego odczytania. Owo zwycięstwo ma charakter bierny, jest wynikiem przede wszystkim słabości aspektu rozumnego. Mówiąc inaczej, rozum, który nie zdołał osiągnąć należytej wiedzy o słusznym celu ludzkiego działania, sam niejako ustępuje naczelnego miejsca aspektowi gniewliwemu i pożądliwemu. Zwycięstwo części nierozumnej nad częścią rozumną należy odbierać raczej jako autoporażkę rozumności, gdyż to jej władza osądu dopuściła, wskutek za małej wiedzy, do zwycięstwa nierozumnej części duszy. Części nierozumne odgrywają niewątpliwie w takim przypadku rolę dodatkowego bodźca popychającego ku temu, co niewłaściwe. Bodziec ten jednak miałby, jak już podkreślono, charakter bierny — brak należytej wiedzy skierowuje rozum ku temu, co prostsze do zrozumienia: właściwa wiedza kieruje się ku temu, co doskonalsze, poznanie zaś tego wymaga zarówno predyspozycji, jak i ćwiczeń. Zrozumienie tego, co doskonalsze, jest trudniejsze niż zrozumienie tego, co mniej doskonałe. Człowiek zaś tkwi zawieszony, używając obrazowego określenia, między zwierzęcością a boskością. Dlatego poznanie zwierzęcości (pożałdliwości) jest prostsze od poznania boskości. Gdy rozumność napotyka trudności na drodze prowadzącej do poznania boskości (zasady/zasad rządzącej/rządzących „kosmosem”), kieruje się ku temu, co prostsze do zrozumienia — ku temu, co reprezentują nierozumne części duszy. Tak dokonuje się „zwycięstwo części nierozumnej nad częścią rozumną”. W rzeczywistości jednak zawsze mamy do czynienia z łącznym funkcjonowaniem wszystkich części, przy czym kierownicza rola przypada części rozumnej, która bądź kieruje się sobą, w sobie poszukując owej boskości (*γνῶθι σαυτόν*), bądź poddaje się, na mocy własnej decyzji, wskazaniom niższych części duszy. W swym traktacie *Περὶ βασιλείας* na zależność niesprawiedliwości od całej duszy zwraca uwagę Diotogenes, pisząc: „[...] jest zaś i lud wobec części ludzkiej duszy analogiczny co do dobra i zła. Zachłanność bowiem rodzi się z rządzącej części duszy, rozumne jest bowiem pożądanie. Żądza sławy i dzikość z gniewliwej, ta bowiem zapal-

czywą i silną [*scil.* kluczową co do możliwości — P.Ś.] częścią duszy. Zaś umiłowanie przyjemności — z pożądliwej. Ta wszak jest żeńską i zbyt kowną [*scil.* lubującą się w zbytkach — P.Ś.] częścią duszy. Ale niesprawiedliwość, najwyższe zło, złożeniem będąc, rodzi się z całej duszy<sup>17</sup>. Fragment ten budzi pewne kontrowersje. Jak bowiem rozumieć sformułowanie: „zachłanność rodzi się z rządzącej części duszy, rozumne jest bowiem pożądanie”? Rzeczą zdumiewającą wydaje się związek: ἡ πλεονεκτία (ἢ πλεονεξία) — τὸ μέρος λογιστικόν, a nie: ἡ πλεονεκτία — τὸ μέρος ἐπιθυματικόν. Jeszcze bardziej zadziwiająco wygląda układ: ἡ ἐπιθυμία — τὸ μέρος λογιστικόν, zamiast: ἡ ἐπιθυμία — τὸ μέρος ἐπιθυματικόν<sup>18</sup>. Zrozumiałym wydaje się to jedynie w przypadku sprowadzenia τὸ μέρος ἐπιθυματικόν, jak literalnie czyni to Diotogenes, do tej części, której przysługuje ἡ φιλαδονία. Można wszak zauważyć, że w zasadzie wszelkie zło da się sprowadzić do pewnego **pożądania**. Zło każdej z części duszy wymaga zatem sprecyzowania, o jakie, a właściwie: o czego pożądanie chodzi. W efekcie ustala Diotogenes następujące pary: ἡ πλεονεκτία — τὸ μέρος λογιστικόν, ἡ φιλοτιμία — τὸ μέρος θυμοειδές, ἡ φιλαδονία — τὸ μέρος ἐπιθυματικόν. Największe zaś zło — niesprawiedliwość, przypisane jest całej duszy: ἡ ἀδικία — ἡ ὅλη ψυχή. Kluczowym będzie zatem zrozumienie, co kryje się pod pojęciem ἡ πλεονεκτία. Jeśli przyjrzeć się możliwościom translacyjnym pojęcia ἡ πλεονεκτία (ἢ πλεονεξία), uwagę zwraca aspekt **nad-mierności** (np. „nieuzasadnione roszczenie”, „nadmiar”, „nienależny zysk”). Taki charakter ἡ πλεονεκτία wyróżniałby ją faktycznie od ἡ φιλοτιμία i ἡ φιλαδονία immanentnie zawartym w niej przekroczeniem

<sup>17</sup> ἔχει δὲ καὶ ὁ δῆμος τῶν μερῶν τὰς τῷ ἀνθρώπῳ ψυχᾷ τὰν ἀναλογίαν ταύτων τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν· ἡ μὲν γὰρ πλεονεκτία γίνεται περὶ τὸ ἀγούμενον μέρος τὰς ψυχᾷς, λογικὰ γὰρ ἡ ἐπιθυμία· ἡ δὲ φιλοτιμία καὶ θηριότης περὶ τὸ θυμοειδές, τοῦτο γὰρ τὸ ζέον καὶ δυναμικόν μέρος τὰς ψυχᾷς· ἡ δὲ φιλαδονία περὶ τὸ ἐπιθυματικόν. τοῦτο γὰρ (τὸ) θῆλυ καὶ ὑγρὸν μέρος τὰς ψυχᾷς· ἡ δὲ γε ἀδικία τελεῖται κακία καὶ σύνθετος ἕσασα περὶ ὅλων γίνεται τὰν ψυχῶν. Διωτογένεος Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περί βασιλείας. In: Stobajos: *Anthologium*..., IV, 7, 62, 20—29; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts*..., s. 73.

<sup>18</sup> Podkreślić należy, że te kontrowersje ujawniają się w pracach nad krytycznym wydaniem dzieła Diotogenesa. Niektórzy wprowadzają np. οὐ przed λογικά (zob. L. Delatte: *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*. Liège 1942, przypisy do wersu 17., s. 40, dotyczą poprawek Taylora), co pozwala następnie na tłumaczenie takie, jakiego dokonuje K.S. Guthrie „for desire is not rational”, aby jednak całość zachowała sens, zmienia się również ἀγούμενον na ἄλογον (zob. L. Delatte: *Les Traités de la Royauté*..., przypis do wersu 18., s. 40). Myśl brzmi wówczas następująco: „[...] for the desire to accumulate the superfluous subsists with the irrational part of the human soul. For desire is not rational” (*The Pythagorean Sourcebook and Library*..., s. 223). Rozwiązanie to rodzi jednak inne trudności. Oznaczałoby to bowiem, że Diotogenes nie podaje żadnego zła przypisanego części rozumnej, dwukrotnie zaś odnosi się do części pożądliwej, rozdzielając uwagi na jej temat wzmianką o części gniewliwej. Bardziej spójne wydaje się więc pozostawienie tekstu bez wspomnianych poprawek, jak czyni to np. Louis Delatte, tłumacząc fragment następująco: „[...] la cupidité naît dans la partie de l'âme qui commande, car cette passion dépend de la raison” (L. Delatte: *Les Traités de la Royauté*..., s. 54). Trudność tej wersji sprowadza się do zrozumienia dystynkcji między pożądaniem rozumnym a pożądaniem nierozumnym.

właściwej granicy-miary, a skoro poznanie miary przynależy rozumowi, jego złem jest też jej naruszenie. Ale jakiego nadmiaru dotyczy owo pożądanie? Z reguły wymienia się nadmiar majątku, pieniędzy, czy też środków do życia (np. „*πλεονεξία* (l'amour de l'argent)”, czy też „the superfluous subsists”)<sup>19</sup>. Niewątpliwie trudno byłoby w pokrewnej ze zwierzętami części pożądlivej znaleźć podstawę „pożądania majątku i pieniędzy”. Na takie zresztą znaczenie wskazuje nieco wcześniej w swym traktacie Diotogenes, pisząc: „[...] natomiast odnośnie do zachłanności taka jest zasada: koniecznym bowiem dla niego [króla — P.S.] kosztować majątku, aby przyjaciół wspomagać i otoczyć opieką potrzebujących, a wrogów wedle sprawiedliwości odpierać: najwspanialszym bowiem — z cnotą używane powodzenie”<sup>20</sup>. Nie negując zatem wartości takiego rozumienia pojęcia *ἡ πλεονεκτία* (*ἡ πλεονεξία*), można wskazać inną, a precyzyjniej mówiąc: szerszą płaszczyznę translacyjną. Etymologicznie rzecz ujmując, pojęcie *ἡ πλεονεκτία* (*ἡ πλεονεξία*) jest złożeniem dwóch słów: *πλέον* (*πλείων*, *πλέον*) — „liczniejszy”, „większy”, „więcej”, oraz *ἡ ἔκτισις* — „zapłata”, „wynagrodzenie”, czy też *ἡ ἔξις* — „mienie”, „posiadanie”, „stan posiadania”, bądź też *ἡ ἀξία* — „wartość”, „cena”, „równowartość”. Tak więc *ἡ πλεονεκτία* (*ἡ πλεονεξία*) mogłaby być rozumiana jako „nadmierne pożądanie tego, co wartościowe”. Zło rozumowe wynikałoby zatem z przekroczenia miary, podczas gdy zło gniewliwości i pożałdliwości stanowiłoby samą ich istotę. Zmiana tej istoty, czyli odrzucenie „pod-ludzkiego” zdefiniowania nieokreślonych predyspozycji niższych części duszy za pomocą rozumowego ich ujęcia, stanowi warunek cnotliwości<sup>21</sup>, ale warunek niewystarczający. Konieczna wszak jest także dbałość o nieprzekraczanie miary tego, co wartościowe, przez sam rozum. Jak jednak możliwym byłoby przekroczenie miary w tym, co wartościowe? Zrozumiałym jest stosowanie miary wobec wartości, czy też dóbr zewnętrznych i cielesnych. Ale jak rozumieć miarę tego, co dotyczy duszy rozumnej i właściwej jej harmonii? Co w tym wypadku stanowi miarę? Czyż można być **za-mądrym** czy **za-sprawiedliwym**?<sup>22</sup> Klucz

<sup>19</sup> L. Delatte: *Les Traités de la Royauté...*, s. 286; *The Pythagorean Sourcebook and Library...*, s. 223.

<sup>20</sup> *περί γε μὴν τῆς πλεονεκτίας ὅδε λόγος· δεῖ γὰρ ἐς τοῦτο πεπᾶσθαι τὰ χρήματα, ὥστε φίλος εὐεργετὲν καὶ δεομένους ὑπολαμβάνειν, καὶ ἐχθροὺς δὲ μετὰ δίκας ἀμύνεσθαι· ἀδίστα γὰρ ἂ μετ' ἀρετᾶς ἀπόλαυσις τῆς εὐτυχίας. Διωτογενέος Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περί βασιλείας. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 7, 62, 7—11; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 72—73.*

<sup>21</sup> ἂ δ' ἀκρασία μᾶλλον τῷ ἐπιθυμητικῷ· ἐν γὰρ τῇ κρατὲν ἂ ἐγκράτεια, καὶ ἐν τῇ μὴ κρατὲν ἂ ἀκρατία, κρατοῦντι δὲ ἀδονᾶς. ἂ δὲ θηριότηας τῷ θυμοειδέος· ὅκκα γὰρ τῇ ἐπιθυμίᾳ τῷ κακῶς ποιῆσαι χαρίζηται τις, οὐχ ὡς ἄνθρωπος ἀλλ' ὡς θηρίον, τὸ τοιόνδε οὐνομάζεται θηριώδες. Μετόπιου Πυθαγορείου Μεταποντίνου ἐκ τοῦ Περί ἀρετῆς. In: Stobajos: *Anthologium...*, III, 1, 115, 65—71; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 118.

<sup>22</sup> Jak stwierdza w *Polityce* Arystoteles:

τὰ μὲν γὰρ ἐκτὸς ἔχει πέρας, ὥσπερ ὄργανόν τι, πᾶν τε τὸ χρήσιμον εἰς τὶς ὦν τὴν ὑπερβολὴν ἢ βλάβειν ἀναγκαῖον ἢ μὴθὲν ὄφελος εἶναι τοῖς ἔχουσιν, τῶν δὲ περὶ ψυχὴν ἕκαστον ἀγαθόν, ὅσην περ ἂν ὑπερβάλλῃ, τοσούτη μᾶλλον χρήσιμον εἶναι, εἰ δὲ καὶ τούτοις ἐπιλέγειν μὴ μόνον τὸ καλὸν ἀλλὰ καὶ τὸ χρήσιμον. Arystoteles: *Polityka*, 1323 b 7—12. Tłum. L. Piotrowicz. Warszawa 2001.

do zrozumienia tej kwestii stanowią możliwości każdego człowieka. To one wyznaczają właściwą miarę — również mądrości i celom ludzkich działań. Ich poznanie, a następnie dostosowanie do nich swej aktywności jest warunkiem właściwego funkcjonowania człowieka, gdyż jak stwierdza Charondas, „każdy powinien pomagać sobie samemu, nakłaniać siebie samego do przedsięwzięcia i wykonywania takich rzeczy, które są przyporządkowane do jego możliwości, gdyż zdaje się odrażające i niewolnicze (niewolne) dla człowieka odnosić się podobnie do małych i wielkich przedsięwzięć. Powinienesz ostrożnie unikać pędzenia do rzeczy zbyt rozległych lub o zbyt wielkiej ważności. W każdym przedsięwzięciu powinienesz zmierzyć własną wartość (zasługi) i moc, aby osiągnąć sukces i zyskać uznanie”<sup>23</sup>. W ostateczności zatem odpowiedzialność za ludzkie działania spoczywa na części rozumnej i przynależnej jej wiedzy o jedności ludzkiej duszy. Wiele światła na omawianą kwestię rzucają tezy przywoływanego już streszczenia traktatu Metoposa. Zajmijmy się nimi dokładniej.

Przyjmując za punkt wyjścia trójdzielność duszy i cnót odpowiadających jej częściom, oraz ustalając, że najwyższa z cnót, sprawiedliwość, jest połączeniem tych trzech, wnioskując, że sprawiedliwość wynika ze zharmonizowania, zjednoczenia wszystkich trzech części duszy. To zjednoczenie nie oznacza jednak równoważności każdej z części. Zarówno wśród części duszy, jak i cnót jedne są kierującymi, inne za nimi podążającymi: „[...] skoro jedna część duszy kieruje, inne natomiast podążają, cnoty zaś i wady przez nie i w nich, jasne, że i jeśli chodzi o cnoty, jedne kierują, inne podążają, inne z kolei są złożeniem z tych”<sup>24</sup>. Identyczna sytuacja dotyczy wad. Jedne wady należą do grupy kierujących, inne podążają za kierującymi. Tak jak i w przypadku cnót, hierarchia wad wynika z hierarchii odpowiedzialnych za nie części duszy. Także zatem odnośnie do wad kierownictwo przypada części rozumnej. Metopos porównuje cnoty i wady do dobrej i złej sztuki; pierwsza poszukuje drogi postępowania sprawiedliwego, druga — postępowania niesprawiedliwego: „[...] jest wada (ἡ κακία) zamieszkująca rozumną część duszy: bliska bowiem rozumność (ἡ φρόνησις) sztuce (τῇ τέχνῃ), wada zaś złej sztuce (τῇ κακοτεχνίᾳ): sprawność kierującego

<sup>23</sup> βοηθεῖν δὲ ἕκαστον ἑαυτῇ καὶ ποτικελεύεσθαι κατ' ἀξίαν τῶν δικαίων μεταλαμβάνειν καὶ πράσσειν· τὸ γὰρ ὑπὲρ μικρῶν καὶ μεγάλων ὁμοίως διατείνεσθαι ἄγαν μικροπρεπὲς δοκεῖ ἡμῖν καὶ ἀνελεύθερον. διὸ δεῖ φροντίζειν τῷ μὴ σφόδρα εἰς τὰ μάλιστα καὶ τὰ μεγάλα ἐμπίπτειν· ἀλλὰ κατ' ἀξίαν τὰν ἑαυτῷ καὶ δυνάμειαν μετρέοντα ἕκαστῃ πράγματι ἐπιβάλλειν, ὅπως τίμιος ᾖ καὶ σεμνός. Χαρόνδρα Καταναίου Προσίμια νόμων. In: Stobajos: *Anthologium*..., IV, 2, 24, 6—13; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts*..., s. 60.

<sup>24</sup> ἐπεὶ δὲ τῶν τῶς ψυχᾶς μερέων τὸ μὲν ἐντὶ ἀγεόμενον τὸ δ' ἐπόμενον, αἱ δ' ἀρεταὶ καὶ αἱ κακίαι περὶ ταῦτα καὶ ἐν τούτοις· φανερόν ὅτι καὶ τῶν ἀρετῶν ταὶ μὲν ἐντὶ ἀγεμονικαὶ ταὶ δ' ἐπηγικαὶ καὶ δὲ σύνθετοι ἐκ τούτων. Μετόπου Πυθαγορείου Μεταποντίου ἐκ τοῦ Περί ἀρετῆς. In: Stobajos: *Anthologium*..., III, 1, 115, 80—84; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts*..., s. 119.

sporem skądkolwiek wyszukuje [sposoby] do niesprawiedliwego [działania] (τὸ ἄδικον)<sup>25</sup>.

Naczelna rola przypada zatem zawsze części rozumnej i przysługującej jej cnocie — mądrości: jej brak owocuje wadą. Skoro zatem cnotą duszy rozumnej jest mądrość, ona odgrywa rolę kierowniczą wobec cnót pozostałych części<sup>26</sup>, analogicznie więc, kierownicza rola w odniesieniu do wad przypada tej wadzie, która przynależy duszy rozumnej. Jest nią chciwość: „[...] chciwość bowiem z wady, wada zaś z rozumnej części duszy, a żądza sławy z gniewliwej: ta zaś z nadmiaru powstaje, rodzi dzikość. Z kolei przyjemność w pożądlivej: nadmiernym poszukiwaniem rodzi niewstrzeżliwość<sup>27</sup>. Niesprawiedliwość byłaby zatem złożeniem chciwości, ambicji-dzikości i przyjemności-niewstrzeżliwości<sup>28</sup>, w którym to złożeniu rola kierownicza przypadałaby chciwości. Ta kierownicza rola wynika z aktywnego charakteru części rozumnej i mających w niej swe źródło cnót i wad, podczas gdy pozostałe części (ich cnoty i wady) są bierne, gdyż „w kosmosie każda część wiecznie doznająca jest ze względu na wiecznie poruszającą<sup>29</sup>.

Czego dotyczy ta jedność, o której wiedza stanowi fundament harmonii człowieka? Czym się ona przejawia i co stanowi jej zagrożenie? Powróćmy na chwilę do przywołanego na początku niniejszego rozdziału fragmentu z dzieła Filolaosa, fragmentu dotyczącego związku duszy i ciała.

Interesujące kwestie bowiem rodzą się w związku ze sformułowaniem διὰ τινος τιμωρίας. Słowo ἡ τιμωρία oznacza „odwet”, „zemstę”, „karę”, może jednak również zostać użyte w znaczeniu „leczenie”, „pomoc lekarska”. Pojawia się zatem wątek, o którym wcześniej jedynie wspomniano, a który teraz wymaga dokładniejszej prezentacji, mianowicie kwestia znaczenia badań medycznych w filozofii pitagorejskiej.

<sup>25</sup> ἡ μὲν οὖν κακία τῷ λογιστικῷ μέρει τὰς ψυχᾶς ἐντὶ οἰκαιοτέρα· ποτέοικε γὰρ ἡ μὲν φρόνησις τῇ τέχνῃ, ἡ δὲ κακία τῇ κακοτεχνίᾳ· ἔστιν μηχανάσιος γὰρ ποθὲν εὐρίσκει τὸ ἄδικον. In: Stobajos: *Anthologium...*, III, 1, 115, 62—65; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 118.

<sup>26</sup> ἀγεμονικαὶ μὲν οἷον ἡ φρόνησις· ἐπηγικαὶ δὲ, οἷον <ἡ> ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη, σύνθετοι δ' ἐκ τούτων, οἷον ἡ δικαιοσύνη. In: Stobajos: *Anthologium...*, III, 1, 115, 85—87; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 119.

<sup>27</sup> ἡ μὲν γὰρ πλεονεξία ἀπὸ κακίας, ἡ δὲ κακία ἀπὸ τῷ λογιστικῷ μέρει τὰς ψυχᾶς, καὶ ἡ μὲν φιλοτιμία ἀπὸ τῷ θυμοειδὲς· αὐτὰ δ' ἐν ὑπερβολῇ γενομένα, γεννῇ τὰν θηριότατα, πάλιν δὲ ἡ μὲν ἀδονία ἐν τῇ ἐπιθυμητικῇ, σφοδρότερον δὲ μαστευομένα, γεννῇ τὴν ἀκρατίαν. In: Stobajos: *Anthologium...*, III, 1, 115, 72—77; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 118.

<sup>28</sup> ὥστ' ἐπεὶ τὸ ἄδικόν γίνεται δι' αἰτίας τσαύτας, φανερόν ἐστι τὸ δικαιοπραγὲν γίνεται διὰ τὰς ἴσας. In: Stobajos: *Anthologium...*, III, 1, 115, 77—79; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 118—119.

<sup>29</sup> ὥς ἐν μὲν τῇ κόσμῳ τὸ ἀειπαθὲς πᾶν μέρος ἔνεκα τῷ ἀεικινάτῳ. In: Stobajos: *Anthologium...*, III, 1, 115, 95—96; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 119.

Najbardziej reprezentatywnymi dla pitagorejskiej koncepcji zdrowia-harmonii są poglądy Alkmajona z Krotony (przed VI wiekiem p.n.e.)<sup>30</sup>. Aëtius tak przekazuje jego rozumienie zdrowia: „Alkmajon twierdził, że tym, co utrzymuje zdrowie, jest równość (ἡ ἰσονομία) mocy, wilgoci, suchości, zimna, ciepła, gorzkiego, słodkiego i pozostałych, jedynowładztwo (ἡ μοναρχία) zaś któregoś wywołuje choroby: niszczyielskim bowiem jedynowładztwo każdego. Zapadnięcie w chorobę jako spowodowane nadmiarem ciepła lub zimna, jako powód tego [*scil.* co stanowi tego przyczynę — P.Ś.] — nadmiar pożywienia lub niedomiar; jako zaś to, w czym (*scil.* gdzie zlokalizowana jest choroba) — krew lub szpik kostny, lub umysł [lub mózg — ὁ ἐγκέφαλος — P.Ś.]. Rodzi się ona wreszcie i z zewnętrznej przyczyny, jakości wody lub okolicy, lub znużenia, lub cierpienia, lub tym podobnych. Zaś zdrowie proporcjonalnym połączeniem jakości”<sup>31</sup>. Tak sformułowana koncepcja zdrowia była w myśli greckiej czymś nowym. Homer uznawał chorobę za coś w pełni zewnętrznego wobec człowieka i zależnego jedynie od kaprysów bogów. Hezjod uczynił chorobę wprowadzie czymś samodzielnym w relacji do bogów, jednak nadal uważał ją za zewnętrzną wobec człowieka. Natomiast Alkmajon uznał chorobę za zakłócenie naturalnej równowagi ciała, wpisując ją tym samym w ogólną koncepcję zasad rządzących całością świata<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> „Alcmaeon has been variously described by modern scholars as the »Father of Anatomy«; the »Father of Physiology«; the »Father of Embryology«; the »Father of Psychology«; the »Creator of Psychiatry«; the »Founder of Gynaecology«; and, indeed, more comprehensively, as the »Father of Medicine« itself. Given the scanty nature of our surviving evidence, it would be prudent to avoid such extravagant assessments. But it is, nevertheless, apparent that Alcmaeon is a figure of great importance in inter-relations between medicine and philosophy. Alcmaeon's influence both upon later philosophical and medical thought was considerable. Owing to our lack of pre-Hippocratic Greek medical literature, it is impossible, notwithstanding the confident assessments cited above, to say whether or not he was the actual originator of the medical theories attributed to him. Our evidence, however, suggests that he was an original and independent thinker. Whether he himself actually originated the theories attributed to him is of subsidiary importance. What is important is that his medical beliefs reveal precisely the same rational outlook characteristic of the Ionian natural philosophers before him and the pre-Socratic philosophers after him”. J. L o n - g r i g: *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. New York 1993, s. 48.

<sup>31</sup> Ἀλκμαίων τῆς μὲν ὑγείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, θερμοῦ, πικροῦ, γλυκεῖος καὶ τῶν λοιπῶν, τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικὴν· φθοροποιὸν γὰρ ἑκατέρου μοναρχίαν. καὶ νόσον συμπίπτειν ὡς μὲν ὑφ' οὗ ὑπερβολὴ θερμότητος ἢ ψυχρότητος, ὡς δὲ ἐξ οὗ διὰ πλεονος τροφῆς ἢ ἔνδειαν, ὡς δ' ἐν οἷς ἢ αἷμα ἢ μυελὸν ἢ ἐγκέφαλον. ἐγγίνεσθαι δὲ τοῦτοις ποτὲ καὶ τῶν ἔξωθεν αἰτιῶν, ὑδάτων ποιῶν ἢ χύρας ἢ κόπων ἢ ἀνάγκης ἢ τῶν τοῦτοις παραπλησίων. τὴν δὲ ὑγίαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κράσιν. H. D i e l s, W. K r a n z: *FVS*, 24, B 4.

<sup>32</sup> „Here is revealed a totally different conception of disease from that encountered previously in Greek epic. In Homer the more dramatic diseases, at any rate, are represented as being outside nature and subject to the whim of the gods. Although Hesiod took a step away from this belief and held that diseases were not invariably subject to individual divine decision, but were capable of attacking people of their own accord, he nevertheless shares with Homer the belief that they possessed a separate existence of their own. Alcmaeon, however, rejects this ontological conception

Z przytoczonego rozumienia zdrowia wynika preferowany sposób leczenia. Jak stwierdza w dziele *O żywocie pitagorejskim* Jamblich, „w medycynie zaś najbardziej zajmowali się tą jej dziedziną, która dotyczy sposobów odżywiania się, w niej to byli najbardziej biegli. Najpierw starali się poznać znaki prawidłowości, które ujawniały im właściwy tryb pracy, odżywiania się i wypoczynku. Następnie to, co dotyczy samego sposobu przygotowania pokarmów; oni to pierwsi pisali i rozprawiali na te tematy. Pitagorejczycy częściej, niż ktokolwiek przedtem, stosowali kataplazmy, nie mieli natomiast najlepszej opinii o lekarstwach; posługiwali się nimi najczęściej przy leczeniu ran, natomiast najrzadziej spośród wszystkich [zajmujących się sztuką leczenia] stosowali cięcia i przypalania. Niektóre spośród chorób leczyli śpiewaniem modlitw. [Pitagoras] bowiem sądził, że muzyka, jeśli posługiwać się nią w odpowiedni sposób, ma wielkie znaczenie dla zdrowia. Dla poprawy dusz wykorzystywali również wybrane sentencje z Homera i Hezjoda”<sup>33</sup>. Niezwykle ważną kwestią poruszoną w niniejszym fragmencie jest związek między zdrowiem ciała i zdrowiem duszy. Koresponduje to zresztą z tezą Alkmajona, że choć przyczyny chorób mogą również być zewnętrzne, to jednak przeważają przyczyny wewnętrzne: zakłócenie harmonii. Główną przyczyną tego zakłócenia upatrywali pitagorejczycy, wyrażając się nowocześnie, w niewłaściwej diecie. Podstawą tej ostatniej jest nieumiarkowanie, które wszak przynależy do aspektu duchowego: „[...] dalej wygłosił boską zgoda naukę o najlepszym życiu i przeciwstawił mu życie najgorsze. Ujawnił również to, co najmańdrzejsze o duszy, o jej możliwościach i afektach, jak też pokazał to, co najpiękniejsze i najważniejsze — że bogowie nie są bynajmniej przyczyną zła, jako że choroby i namiętności ciała rodzą się z nieumiarkowania”<sup>34</sup>. W świetle poczynionych ustaleń zrozumiałą staje się koncepcja ciała-więzienia-grobowca, w którym z jednej strony dusza zamknięta jest za nieczystość, z drugiej zaś związek duszy z ciałem umożliwia tej pierwszej „wyle-

of disease and holds it to be due to disturbances of the body's natural equilibrium. He thus regards disease as a part of nature and, in consequence, subject to the same rules that operate in the world at large”. J. Longrigg: *Greek Rational Medicine...*, s. 52.

<sup>33</sup> τῆς δὲ ἰατρικῆς μάλιστα μὲν ἀποδέχεσθαι τὸ διαιτητικὸν εἶδος καὶ εἶναι ἀκριβεστάτους ἐν τούτῳ, καὶ πειρᾶσθαι πρῶτον μὲν καταμαρτάνειν σημεῖα συμμετρίας ποτῶν τε καὶ σίτων καὶ ἀναπαύσεως, ἔπειτα περὶ αὐτῆς τῆς κατασκευῆς τῶν προσφερομένων σχεδὸν πρῶτους ἐπιχειρήσαι τε πραγματεῦσθαι καὶ διορίξειν. ἄλφασθαι δὲ [χρῆ] καὶ καταπλασμάτων ἐπὶ πλείω τοὺς Πυθαγορείους τῶν ἔμπροσθεν, τὰ δὲ περὶ τὰς φαρμακείας ἥττον δοκιμάζειν, αὐτῶν δὲ τούτων τοῖς πρὸς τὰς ἐλκώσεις μάλιστα χρῆσθαι, (τὰ δὲ) περὶ τὰς τομὰς τε καὶ καύσεις ἥκιστα πάντων ἀποδέχεσθαι. χρῆσθαι δὲ καὶ ταῖς ἐπιρδαῖς πρὸς ἕνια τῶν ἀρρωστημάτων. ὑπελάμβανον δὲ καὶ τὴν μουσικὴν μεγάλην συμβάλλεσθαι πρὸς ὑγίαν, ἣν τις αὐτῇ χρῆται κατὰ τοὺς προσήκοντας τρόπους. ἐχρῶντο δὲ καὶ Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου λέξεσι διειλεγμέναις πρὸς ἐπανόρθωσιν ψυχῆς. Jamblich: *O żywocie pitagorejskim*, XXIX, 163, 4—164, 6. Tłum. J. Gajda. W: Porfiriusz, Jamblich, Anonim: *Żywoty Pitagorasa...*, s. 85.

<sup>34</sup> μετὰ δὲ ταῦτα θεῖαν παραινέσιν ἐποίησατο περὶ τοῦ ἀρίστου βίου καὶ πρὸς τὸν κάκιστον ἀντιπαρᾶλλον αὐτοῦ προβήμῳς ἀντιπαρέτεινε, περὶ ψυχῆς τε καὶ τῶν δυνάμεων αὐτῆς καὶ τῶν παθῶν, ὅπως ἔχει ταῦτα, σαφέστατα ἀπεκάλυψε, καὶ τὸ κάλλιστον πάντων, ἐπέδειξεν ὅτι οἱ θεοὶ τῶν κακῶν εἰσιν ἀνάιτιοι, καὶ ὅτι νόσοι καὶ ὅσα πάθη σώματος ἀκολασίας ἐστὶ σπέρματα. Ibidem, XXXII, 218, 8—15, s. 103.

czenie się” z owej nieczystości. Ukazuje to inny fragment z dzieła Jamblicha: „[...] nauczywszy się też od Talesa innych [pożytecznych] rzeczy, jak oszczędność czasu, wyrzekłszy się wina i mięsa, jak i nadmiernego upodobania w jedzeniu, przyzwyczaiwszy się do pokarmów lekkich i łatwo przyswajalnych, umiając obywać się małą ilością snu i długo czuwać, uzyskał [Pitagoras] czystość duszy i nienaruszone zdrowie ciała”<sup>35</sup>.

Jak widać, związek między „zdrowym ciałem” i „zdrowym duchem” jest bardziej złożony, niż zwykło się to potocznie przedstawiać. Z jednej bowiem strony nie ulega wątpliwości, że zdrowe ciało umożliwia duszy poświęcenie się sprawom „wyższej wagi”, ponieważ każda dolegliwość, choroba zmuszają duszę do „zajęcia się” ciałem i do czasowej rezygnacji ze spraw „wyższych”. „Zdrowe ciało” umożliwia przeto duszy troskę o to, co stanowi o jej „zdrowiu”. Z drugiej jednak strony „zdrowie ciała” w dominującym stopniu zależy od właściwego, czyli umiarkowanego, sposobu życia. Umiarkowanie zaś jest oznaką zdrowia duszy, zatem „zdrowie ciała” nie tylko ani nawet nie przede wszystkim umożliwia duszy dbanie o własne „zdrowie”, czyli mówiąc inaczej, nie jest głównie przyczyną, lecz wprost przeciwnie — stanowi symptom „zdrowia duchowego” — „w zdrowym ciele zdrowy duch” z perspektywy pitagorejskiej znaczyłoby zatem, że „zdrowie ciała” nie jest konieczną przyczyną „zdrowia duszy”, lecz jest skutkiem, na którego podstawie wnioskujemy o przyczynie — „zdrowiu duszy”. Można, oczywiście, mówić o pewnym sprzężeniu zwrotnym w tej relacji, niemniej to właśnie „zdrowie duszy” byłoby pierwsze. Ciało natomiast i wszelkie jego dolegliwości są z jednej strony karą dla duszy, cierpi bowiem ona wraz z ciałem. Z drugiej wszak strony dzięki cierpieniom ciała, gdy będzie starać się zrozumieć przyczyny chorób i cielesnych dolegliwości, dojdzie do zrozumienia zasad warunkujących ład i harmonię — pośrednio więc, właśnie za pośrednictwem ciała, zyskać może mądrość, stanowiącą bezpośrednią przyczynę zdrowia duchowego, a pośrednio — i cielesnego<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Ὡφελήθεις οὖν παρὰ Θάλεω τὰ τε ἄλλα καὶ χρόνου μάλιστα φείδεσθαι, καὶ χάριν τούτου οἰνοποσίᾳ τε καὶ κρεωφαγίᾳ καὶ ἔτι πρότερον πολυφαγίᾳ ἀποταξάμενος, τῇ δὲ τῶν λεπτῶν καὶ εὐαναδότηων ἐδωδῇ συμμετρηθείς, καὶ τούτου ὀλιγοῦπιάν καὶ ἐπεγρίαν καὶ ψυχῆς καθαρότητα κτησάμενος ὑγίαιεν τε ἀκριβεστάτην καὶ ἀπαρέγκλιτον τοῦ σώματος. Ibidem, III, 13, 1—7, s. 31.

<sup>36</sup> W tym duchu, w kontekście zdrowia, o relacji ciało — dusza pisze Plotyn: „[...] dbając dalej o zdrowie w ciele, nie będzie jednak chciał zgoła nie zaznać żadnych chorób ani też żadnych zgoła bólów, lecz za młodu, choćby go oszczędzały, będzie chciał ich nauki, a kiedy się już zestarzeje, to będzie chciał, by mu nic nie przeszkadzały ani one, ani przyjemności, ani w ogóle żadna z rzeczy »tutejszych«, czy miła, czy niemiła — ażeby tylko nie musiał zwracać uwagi na ciało! Jeżeli zaś nawiedzą go bóle, to im przeciwstawi moc przez się nabytą przeciwko nim i ani nie będzie bardziej szczęśliwy wśród przyjemności, zdrowia i bezbolesnego stanu, ani też nie poniesie żadnego uszczerbku czy szkody na szczęściu wśród ich przeciwieństw”.

Σώματος δὲ ὑγίαιεν φυλάττων οὐκ ἄπειρος νόσων εἶναι παντάπασι βουλήσεται· οὐδὲ μὴν οὐδὲ ἄπειρον εἶναι ἀλγηδόνων· ἀλλὰ καὶ μὴ γινόμενον νέος ὢν μαθεῖν βουλήσεται, ἥδη δὲ ἐν γήρᾳ ὢν οὔτε ταύτας οὔτε ἡδονὰς ἐνοχλεῖν οὐδέ τι τῶν τῇδε οὔτε προσήκων οὔτε ἐναντίων, ἵνα μὴ πρὸς τὸ σῶμα βλέπῃ. Γινόμενος δ' ἐν ἀλγηδόσι τὴν πρὸς ταύτας αὐτῷ πεπορισμένην δύναμιν ἀντιτάξῃ οὔτε προσθήκῃ ἐν ταῖς ἡδοναῖς



I tak oto wyłania się zagadnienie filozofii jako pewnego rodzaju terapii. Orfizm niewątpliwie stanowił już pewnego rodzaju terapię duchową, której celem było umożliwienie człowiekowi opuszczenia kręgu wcieleń i oswobodzenie „Dionizosa-duszy rozumnej” z „więzienia-grobowca ciała”. Pitagoreizm będzie kontynuatorem tej drogi, jednak podda ją pewnej reformie. Jak stwierdza F.M. Cornford, „Jak orfizm był reformacją religii dionizyjskiej, tak pitagoreizm może być uważany za dalszą reformację orfizmu, która stawia kolejny krok od Dionizosa, nawet od Orfeusza, w kierunku Apolla. Jest dalszym ruchem od uczuć w stronę intelektu i rozumu, od religii w stronę filozofii. [...] »Prawda«, na której strażą stoi mistycyzm, jest czymś, co może być poznane tylko za pośrednictwem doświadczenia (*παθεῖν μαθεῖν*); jest to, fundamentalnie, nie intelektualne, lecz emocjonalne doświadczenie — to nachodzące, wzbierające poczucie jedności, ponownego połączenia i wspólnoty z życiem świata, które wspólne jest mistycznemu nastawieniu wszystkich czasów, niezależnie od kategorii teologicznych, w jakich mogą być następnie zinterpretowane. [...] »Prawda« przyjdzie jedynie do tych, którzy podporządkują się tym wpływom, dlatego że jest to doznanie, które odczuwa się natychmiast, nie wyrażone w dogmatycznych instrukcjach. Tylko z tego powodu — w pełni wystarczającego — »misteria« są zarezerwowane dla wtajemniczonych, którzy przeszli oczyszczenie i dzięki temu wprowadzili się w stan umysłu, który czyni ich gotowymi do doskonałego doświadczenia. Pitagoreizm przedstawia siebie jako próbę intelektualizacji (racjonalizacji) zawartości (treści) orfizmu, zachowując jednocześnie jego społeczną formę oraz w stopniu, w jaki to tylko możliwe, ducha, który ta forma pierwotnie wyrażała. [...] Nasza analiza musi uwzględnić trzy warstwy, ułożone w kolejności, w jakiej opisywaliśmy — Dionizos, Orfeusz, Pitagoras. Od Dionizosa przychodzi jedność całego życia, w cyklu śmierci i ponownych narodzin, i koncepcja demona czy kolektywnej duszy, obecnej w grupie jako całości, a będącej jeszcze czymś więcej niż jakimkolwiek czy wszystkimi członkami, którzy w niej uczestniczą. Orfeusz spowodował przesunięcie zainteresowania z ziemi na niebo, przedstawienie ożywczego, emocjonalnego doświadczenia odnawiającego życie natury, kult odległej i wolnej od namiętności doskonałości w strefie światła, z którego dusza, teraz nieśmiertelna, upadła w ciało swej śmierci, do której [*scil.* nieśmiertelności — P.Ś.] odzyskania aspiruje przez formalne ascetyczne obrzędy. Lecz orfizm wciąż nie odstępował od emocjonalnego doświadczenia ponownego połączenia i rytuału, który je powoduje, w szczególności — do emocjonalnego przedstawienia (*theoria*) cierpiącego boga. Pitagoras nadaje nowe znaczenie pojęciu *theoria*; reinterpretuje je jako pozbawioną namiętności kontemplację rozumowej, niezmiennej prawdy i przekształca drogę życia w »poszukiwanie

καὶ ὑγιείαις καὶ ἀπονοίαις πρὸς τὸ εὐδαιμονεῖν λαμβάνων οὔτε ἀφαίρεσιν ἢ ἐλάττωσιν ταύτης ἐν τοῖς ἐναντίοις τούτων. Plotyn: *Enneady*, I, IV, 14, 21—30. Tłum. A. Krokiewicz. T. 1. Warszawa 2000, s. 124.

mądrości» (*philosophia*). Droga życia jest wciąż jeszcze drogą śmierci, lecz teraz oznacza śmierć emocji i żądz tego nikczemnego ciała, a zarazem uwolnienie rozumu ku wzniesieniu się do niezakłóconego doświadczenia *teorii*. To teraz jedyna droga, jaką dusza może »podążać za bogiem« (*ἄπασθαι θεῷ*), który wstąpił ponad gwiazdy. Orgiastyczne rytuały, będąc poddane emocjom, wbijają tylko nowy gwóźdź do trumny duszy i przywiązują ją nowym łańcuchem do jej ziemskiego więzienia. Wszystko to musi odejść, tylko pewne ascetyczne zakazy orfickiego *askesis* [*ἡ ἄσκησις* — między innymi asceza — P.Ś.] są zachowane, aby symbolizować odwrócenie się od niższych pożądań, które mogą oczarować rozum<sup>37</sup>. Do przedstawionej charakterystyki związków między orfizmem i pitagoreizmem dodać trzeba jeszcze jeden aspekt. Wydaje się bowiem, że pitagoreizm dziedziczy po orfizmie nie tylko „pewne ascetyczne zakazy”. Również w orfizmie znajdzie się podstawa do pitagorejskiej formuły filozofii. Jak już wspomi-

<sup>37</sup> „As Orphism was a reformation of Dionysiac religion, so Pythagoreanism may be regarded as a further reformation of Orphism, which takes yet another step, away from Dionysus, away even from Orpheus, towards Apollo. It is a further movement from emotion towards intellect and reason, from religion towards philosophy. [...] The »truth« which mysticism guards is a thing which can only be learnt by being experienced (*παθεῖν μαθεῖν*); it is, fundamentally, not an intellectual, but an emotional experience — that invasive, flooding sense of oneness, of reunion and communion with the life of the world, which the mystical temperaments of all ages seem to have in common, no matter in what theological terms they may happen to construe it afterwards. [...] The »truth« can only come to those who submit themselves to these influences, because it is a thing to be immediately felt, not conveyed by dogmatic instruction. For that reason only — a very sufficient one — »mysteries« are reserved to the initiate, who have undergone »purification«, and so put themselves into a state of mind which fits them for the consummate experience. Pythagoreanism presents itself as an attempt to intellectualise the content of Orphism, while preserving its social form, and as much as possible of the spirit which that form had originally clothed. [...] Our analysis must take account of three strata, superimposed in the order we have described — Dionysus, Orpheus, Pythagoras. From Dionysus come the unity of all life, in the cycle of death and rebirth, and the conception of the daemon or collective soul, immanent in the group as a whole, and yet something more than any or all of the members that partake of it. To Orpheus is due the shift of focus from earth to heaven, the substitution for the vivid, emotional experience of the renewal of life in nature, of the worship of a distant and passionless perfection in the region of light, from which the soul, now immortal, is fallen into the body of this death, and which it aspires to regain by the formal observances of asceticism. But the Orphic still clung to the emotional experience of reunion and the ritual that induced it, and, in particular, to the passionate spectacle (*theoria*) of the suffering God. Pythagoras gave a new meaning to *theoria*; he reinterpreted it as the passionless contemplation of rational, unchanging truth, and converted the way of life into a »pursuit of wisdom« (*philosophia*). The way of life is still also a way of death; but now it means death to the emotions and lusts of this vile body, and a release of the intellect to soar into the untroubled empyrean of *theory*. This is now the only avenue by which the soul can »follow God« (*ἄπασθαι θεῷ*), who has ascended beyond the stars. Orgiastic ritual, which plays upon the emotions, only drives a new nail into the coffin of the soul, and binds it by a new chain to its earthly prison-house. All that must go; only certain ascetic prescriptions of the Orphic *askesis* are retained, to symbolise a turning away from lower desires, that might enthrall the reason”. F.M. Cornford: *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. New York 1957, s. 198—200.

nano, niezwykle ważnym elementem w koncepcjach orfizmu była muzyka. Stanowiła ona wyraz poszukiwania piękna, które było przejawem porządku wszechrzeczy. Orficki typ muzyka (Orfeusz, Amfion) to ktoś, kto swą muzyką zyskuje udział w boskości. Pitagoreizm natomiast dokona próby racjonalizacji i tego aspektu, o czym mówiono obszernie w początkowych partiach rozważań poprzedniej części, wyrazi harmonię muzyczną językiem matematycznym. Tak ujęta, stanie się muzyka następnie fundamentem pitagorejskiej filozofii oraz koncepcji harmonii<sup>38</sup>.

Wróćmy jednak do filozofii jako terapii. Filozofia rozumiana w kategoriach racjonalizacji mitu stanowi z jednej strony źródło poznania przyczyn zdrowia i choroby, z drugiej zaś — środek przywracający i utrzymujący zdrowie. Najpowszechniejszą bowiem przyczyną dysharmonii-choroby jest, jak już wskazywano, zaburzenie właściwej hierarchii między czynnikiem rozumnym i czynnikami mu podległymi: duchowością nieracjonalną i ciałem, których niejako sumą jest zmysłowość. Zmysłowość zaś, wedle świadectwa Cyserona, zyskała wśród pitagorejczyków opinię czegoś najbardziej dla człowieka niebezpiecznego: „[...] posłuchajcie, młodzi przyjaciele, co o tym mówi Archytas z Tarentu, jeden z największych i najslawniejszych ludzi swego czasu. Powtórzono mi jego słowa, gdy byłem za młodych lat z Kwintusem Maksymusem w Tarencie. Twierdził on mianowicie, że natura nie dała człowiekowi nic bardziej niebezpiecznego i zgubnego nad zmysłowość, której chciwe żądze w sposób bezmyślny i niepowściągliwy szukają zaspokojenia. Dla nich to zdradza się ojczyznę, dokonuje przewrotów politycznych, tajemnie knowa z wrogiem, nie ma w ogóle żadnej zbrodni, żadnego przestępstwa, do których popełnienia nie pobudziłyby żądza rozkoszy; gwałty, cudzołóstwa i wszelkie tego rodzaju czyny haniebne wywołane są jedynie tylko jej ponętami. Rozum natomiast jest najwspanialszym darem i błogosławieństwem udzielonym nam przez jakiegoś boga czy naturę — zmysłowość największym i najgroźniejszym wrogiem tego boskiego daru. Gdzie zmysły panują, tam nie może być mowy o panowaniu nad sobą — w królestwie rozkoszy bowiem nie ma w ogóle miejsca na cnotę. Dla lepszego zrozumienia swych wywodów kazał Archytas wyobrazić sobie człowieka w stanie najwyższej, jakiej można doznać, rozkoszy. Nikt — według niego — nie będzie miał wątpliwości, że zahamuje ona w danej chwili wszystkie czynności umysłowe, rozum i zdolność myślenia. Dlatego to — twierdził — nie ma nic bardziej obrzydliwego i bardziej niebezpiecznego niż rozkosz zmysłowa, gdyż jeśli jest zbyt długa i żywa, może zgasić całe światło rozumu”<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> F.M. Cornford tak formułuje pitagorejską koncepcję filozofii: „[...] the highest form of music, is both the discovery of mathematical truth and the way of life which brings the soul into tune with the beauty and goodness implied in the term »cosmos«”. F.M. Cornford: *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*. New York 1965, s. 112.

<sup>39</sup> „Accipite enim, optimi adulescentes, veterem orationem Archytae Tarentini, magni in primis et praeclari viri, quae mihi tradita est cum essem adulescens Tarenti cum Q. Maximo. Nul-

Zagadnienie panowania rozumności nad niższymi częściami duszy rozwija Jamblich w dziele *O życiu pitagorejskim*, w analizach dotyczących cnót. Fundamentalne są w tej kwestii rozważania dotyczące umiarkowania i wstrzeźliwości. Stwierdza Jamblich: „[...] wspomniano już powyżej o ogólnych ustaleniach dotyczących umiarkowania, w których nakazywał niszczyć ogniem i żelazem wszystko to, co nieumiarkowane. Do tego rodzaju ustaleń [zaliczyć należy nakaz] powstrzymywania się od [zabijania i spożywania] wszystkich istot żywych, jak i od szkodliwych pokarmów, jak też i [praktykę] zastawiania stołów na ucztach smacznymi i bogatymi potrawami, a następnie odsyłanie ich do niewolników, co służyć miało powściągnięciu apetytów, jak i [regulę], że złota nie nosi się do żadnej wolnej kobiety, tylko do heter. [Dalej,] do tego rodzaju ustaleń należy zakaz spożywania [pokarmów] wpływających szkodliwie na sen i bystrość umysłu. Dalej, [nakaz] małomówności i całkowitego milczenia, przez które ćwiczyli się w panowaniu nad językiem, [zalecanie] ciągłego i nieustannego podejmowania i roztrząsania najtrudniejszych problemów, z czym łączy się umiarkowane używanie wina, pokarmów i snu, naturalna obojętność wobec sławy, bogactwa i podobnych im rzeczy, nieudawany szacunek wobec starszych, wobec równych wiekiem natomiast z serca płynąca życzliwość i równość, a wobec młodszych odpowiedzialność i pozbawiona zazdrości zachęta, jak i wszystko to, co prowadzi do tej samej cnoty umiarkowania”<sup>40</sup>.

lam capitaliore pestem quam voluptatem corporis hominibus dicebat a natura datam, cuius voluptatis avidae libidines temere et ecfrenate ad potiendum incitarentur. Hinc patriae proditioes, hinc rerum publicarum eversiones, hinc cum hostibus clandestina colloquia nasci; nullum denique scelus, nullum malum facinus esse, ad quod suscipiendum non libido voluptatis impelleret; stupra vero et adulteria et omne tale flagitium nullis excitari aliis inlecebris nisi voluptatis; cumque homini sive natura sive quis deus nihil mente praestabilius dedisset, huic divino muneri ac dono nihil tam esse inimicum quam voluptatem; nec enim libidine dominante temperantiae locus esse, neque omnino in voluptatis regno virtutem posse consistere. Quod quo magis intellegi posset, fingere animo iubebat tanta incitatum aliquem voluptate corporis, quanta percipi posset maxima; nemini censebat fore dubium, quin tam diu, dum ita gauderet, nihil agitare mente, nihil ratione, nihil cogitatione consequi posset. Quocirca nihil esse tam detestabile tamque pestiferum quam voluptatem, siquidem ea, cum maior esset atque longinquior, omne animi lumen exstingueret”. C y c e r o n: *Katon Starszy o starości*, 12, 39—41. Tłum. Z. C i e r n i a k o w a. Warszawa 1960, s. 32—33.

<sup>40</sup> εἰρηται μὲν οὖν ἤδη τὰ κοινὰ παραγέλματα περὶ αὐτῆς, ἐν οἷς πυρὶ καὶ σιδήρῳ τὰ ἀσύμμετρα πάντα ἀποκόπτειν διόρισται. τοῦ δὲ αὐτοῦ εἶδους ἐστὶν ἀποχή ἐμφύχων ἀπάντων καὶ προσέτι βρωμάτων τινῶν ἀκολάστων, καὶ τὸ παρατίθεσθαι μὲν ἐν ταῖς ἐστιάσει τὰ ἡδέα καὶ πολυτελεῖ ἑδέσματα, ἀποπέμπεσθαι δὲ αὐτὰ τοῖς οἰκέταις, ἔνεκα τοῦ κολάσαι μόνον τὰς ἐπιθυμίας παρατιθέμενα, καὶ τὸ χρυσὸν ἐλευθέραν μηδεμίαν φορεῖν, μόνας δὲ τὰς ἐταίρας. καὶ αἱ ἐπεγρίαι δὲ αἱ τοῦ λογισμοῦ καὶ αἱ εἰλικρίνεια τῶν ἐμποδίζοντων τοῦ αὐτοῦ εἶσιν εἶδους. ἔτι δὲ ἐχεμυθία τε καὶ παντελής σιωπή, πρὸς τὸ γλῶσσης κρατεῖν συνασκούσα, ἢ τε σύντονος καὶ ἀδιάπνευστος περὶ τὰ δυσληπτότατα τῶν θεωρημάτων ἀνάληψις τε καὶ ἐξέτασις, διὰ τὰ αὐτὰ δὲ καὶ ἀνοινία καὶ ὀλιγοστία καὶ ὀλιγοῦπνία, δόξης τε καὶ πλοῦτος καὶ τῶν ὁμοίων ἀνεπιτήδευτος κατεξανάστασις, καὶ αἰδῶς μὲν ἀνυπόκριτος πρὸς τοὺς προήκοντας, πρὸς δὲ τοὺς ὁμήλικας ἄπλαστος ὁμοιότης καὶ φιλοφροσύνη, συνεπίτασις δὲ καὶ παρόρμησις πρὸς τοὺς νεωτέρους φθόνου χωρὶς, καὶ πάντα ὅσα τοιαῦτα, εἰς τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ταχθήσεται. J a m -

Cóż jednak w swej istocie oznacza ów rozum i racjonalizm? Czy w filozofii greckiej możemy rzeczywiście mówić o przeciwstawieniu rozumu mitowi, czy raczej o dopełnieniu, doprecyzowaniu mitu przez rozum? Czy uwzględniając znaczenie matematyki dla koncepcji pitagorejskich, możemy zrównać racjonalizm filozofii pitagorejskiej z tezą, że natura rzeczywistości najlepiej wyraża się w języku matematyki? Przyjrzyjmy się krótko tym kwestiom, rozpoczynając od zagadnienia relacji mit — logos.

Przeciwstawienie mitu filozofii, a zarazem wyakcentowanie ewolucji myślenia greckiego od mitu do racjonalizmu najpełniej wyraził W. Nestle tytułem swej pracy z 1942 roku *Vom Mythos zum Logos; die Selbstentfaltung des griechischen Denkes von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Upraszczając główną tezę pracy Nestlego, wyrażoną określeniem „od mitu do logosu”, można sformułować ją następująco: myślenie greckie przebiega drogą racjonalizacji: od irracjonalnego mitu do logosu. Mit i logos są przeciwieństwami. Logos stopniowo rozświetla obszar zdominowany wcześniej przez mit. Oczywiście, nie sposób nie dostrzec, że nawet w zaawansowanej filozofii Platona czy Arystotelesa element mitu wciąż jest obecny. Tłumaczono to jednak w ten sposób, że mit został wprawdzie inkorporowany do filozofii, lecz poddany całkowicie regułom logosu<sup>41</sup>. Niektórzy autorzy taką racjonalizację dostrzegają już w orfizmie<sup>42</sup>, a niemal

blisch: *O życiu pitagorejskim*, XXXI, 187, 3—189, 1. Tłum. J. Gajda. W: Porfiriusz, Jamblich, Anonim: *Żywoty Pitagorasa...*, s. 93.

<sup>41</sup> „Until the eighteenth century, myths were understood entirely on the basis of the rational structure of a Logos which was itself not put into question by them. Whether this Logos was conceived as philosophical or religious, pagan, Jewish, or Christian, in antiquity, the Middle Ages, or the Renaissance, was of course of decisive importance for the specific results, but mattered surprisingly little for the methodological question of the way in which this Logos had to deal with those myths. The myths never put the Logos into question; only the Logos put the myths into question, and never failed to find the right answer for every question. This could happen in one or the other of two ways. On the one hand, the Logos could simply exclude the myths, by demoting them to the status of being an error, a lie, a sacrilege, or a mere entertainment. Plato took over, extended systematically, and grounded philosophically Xenophanes' polemic claim that the myths of the poets had nothing to do with true religion; the rest of Western culture went on to inherit as a central topos Plato's anguished contempt for the poets (but without Plato's anguish). When Plutarch writes, 'muthos means a false logos similar to a true one', or when Crates distinguishes *muthos* from historical truth (*historia*) and fiction (*plasma*) and defines it as 'a representation of what has not happened and is not true', or when St Paul contrasts Jesus' message of salvation as the truth (*alētheia*) with the *muthoi* of the unbelieving heathens, the Logos, whatever it happens to be in each case, remains untouched by the Mythos: the definitive rejection of the Mythos as insubstantial cathartically reinforces the Logos. Or, on the other hand, the Mythos could be integrated into the Logos — but only according to the rules of Logos' game and only if the Mythos were thereby entirely denatured". G.W. Most: *From Logos to Mythos*. In: *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Ed. R. Buxton. Oxford 1999, s. 32.

<sup>42</sup> „Given this embarrassment of scandalous details, it is rather surprising to observe that at the very same time Orphic mythology was not uninfluenced by contemporary philosophy and ideology. Unfortunately, the precise nature of the oldest Orphic theogony is hard to reconstruct. For our purpose it is important to note that according to Eudemus the theogony started with Night, who

powszechna zgoda dotyczy racjonalizacji w pitagoreizmie (nawet jeśli nie została w pełni zrealizowana). Zagadnienie komplikuje się jednak, gdy przyjrzyć się roli mitu w filozofii Platona. Jak stwierdza Penelope Murray, „Platon uznaje mit za konieczny dla ludzi, nawet dla filozofów; stąd znaczenie przejścia mitu spod dominacji poetów. Lecz czym jest *mythos* dla Platona? Kłamstwem zawierającym nieco prawdy, opowieścią, która prowadzi do prawdy, lecz która sama prawdziwa nie jest. Mit może pełnić różne funkcje. Może, jak to się dzieje w przypadku szlachetnego kłamstwa, zostać użyty jako *pharmakon*, lekarstwo lub narkotyk, aby promować bardzo specyficzne cele społeczne i polityczne. Może też być »prawdopodobną opowieścią«, przybliżeniem do prawdy. Ludzie, nie będąc bogami, nigdy nie poznają prawdy, dlatego formowanie mitów stanowi istotę ludzkiej aktywności. Lecz dla Platona różnica między poetyckim i filozoficznym mitem polega na tym, że filozof jest świadom przybliżonego statusu mitu, podczas gdy poeta nie”<sup>43</sup>. Następnie autorka dodaje: „[...] nawet jeśli ograniczymy znaczenie *logos*u do racjonalnego argumentu bądź dialektyki, dialektyka jest zawsze osadzona w dialogu. I chociaż operuje w inny sposób niż mit (czy to w węższym sensie dedukcyjnie skonstruowanej narracji, czy też w szerszym znaczeniu opowieści), dialektyka nigdy nie wystarcza; uzupełnia raczej, niż zastępuje mit. Dialektyka i mit mogą być postrzegane jako różne sposoby wyjaśniania, lecz Platon nie ukazuje jednego jako wyższego od drugiego, ani też

already occupied an important position in later parts of the Iliad. The early evidence implies that Orphic genealogy had become rationalized in comparison with that of Hesiod, in which personal gods appear only after personified natural phenomena. Moreover, the Derveni papyrus mentions that Zeus »devised« (*emēsato*) Oceanus and, probably, Achelous (col. 23, 4), which also looks more modern than the development sketched by Hesiod. Finally, the Derveni papyrus mentions »Zeus the king, Zeus the ruler of all, god of the bright bolt« (col. 19, 10), which reminds us of Xenophanes' striking fragment, »One god is greatest among gods and men« (B 23 DK). Even though Dionysus was highly important, the Orphics do not seem to have ventured to dethrone Zeus from his pre-eminent position. To conclude, the Orphic poet still employed a traditional medium, poetry, and a traditional genre, genealogical mythology. In fact, in this respect there is a very clear contrast with Pythagoreanism (see above). On the other hand, he also rationalized his genealogy and shows the influence of the most advanced critic of traditional thought, Xenophanes. Apparently, he was unable to escape the influence of the rationalizing mentality that had become prevalent in public discourse”. J. Bremmer: *Rationalization and Disenchantment in Ancient Greece: Max Weber among the Pythagoreans and Orphics?* In: *From Myth to Reason?*..., s. 80—81.

<sup>43</sup> „Plato recognizes that myths are necessary for human beings, even for philosophers; hence the importance of appropriating myth from the domination of the poets. But what is a **muthos** for Plato? A falsehood containing some truth, a story which aims at truth but which is not in itself true. Myth can have different functions. It can, as in the case of the noble lie, be used as a *pharmakon*, a medicine or drug, to promote very specific social and political ends. Or it can be a »likely story«, an approximation to the truth. Human beings, not being gods, can never know the truth, hence myth-making is an essential human activity. But for Plato the difference between poetic and philosophical myths is that the philosopher is aware of the approximate status of his myths, whereas the poet is not”. P. Murray: *What Is a Muthos for Plato?* In: *From Myth to Reason?*..., s. 260.

żaden ze sposobów nie jest samowystarczalny. Mit nie jest po prostu wyrazem prymitywnej formy umysłowości; jest, wedle słów Claude Calame, »raczej sposobem dyskursu niż drogą myślenia«. Stąd *mythos* i *logos* istnieją obok siebie, i są faktycznie często nierozróżnialne, odkąd oba stanowią w istocie typy dyskursu<sup>44</sup>. Mit staje się po prostu elementem filozofii na równi z dyskursywnym logosem, a w zasadzie pozostaje takim — tak, jak w pitagoreizmie. Skoro to, co stanowi dążenie filozofa, jest niewyraźne w pełni pojęciami, to mit stanowi pewną korektę, pozwalającą niejako ujaśnić to, co wyjaśniane pojęciami. I rzeczywiście, elementy te są równorzędne i niesamodzielne — przede wszystkim podkreślić należy to, że mit nie jest podporządkowany logosowi (lecz nie jest zarazem czymś irracjonalnym): w przeciwnym razie byłby jedynie ilustracją dającą się w wyjaśnieniu sprowadzić w sposób wyczerpujący do tego, co ma ujaśnić, w ostatecznym rozrachunku byłby zatem czymś zbędnym. I prawdopodobnym jest, że co najmniej od orfizmu<sup>45</sup> podejmujemy tę samą próbę: zrozumienia tego, co jest, czyli osiągnięcia mądrości dzięki dojściu do prawdy, i wyrażenia tego (choć w pełni nie jest to wyrażalne) za pomocą dwóch zasadniczych sposobów dyskursu: logosu i mitu, które pozostają z sobą w relacji przypominającej sprzężenie zwrotne<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> „Even if we were to restrict the meaning of logos to rational argument or dialectic, dialectic is always embedded in dialogue. And though it operates in a different way from myth (whether in the narrower sense of the setpiece narratives like the myth of Er, or in the broader sense of storytelling), dialectic is never enough: it supplements rather than replaces myth. Dialectic and myth may be viewed as different modes of explanation, but Plato does not present the one as being superior to the other, and neither mode is self sufficient. Myth is not simply the expression of a primitive form of mentality; it is, in Claude Calame's words, »a mode of discourse rather than a way of thinking«. Hence *muthos* and *logos* exist side by side, and indeed are often indistinguishable, since both are in essence types of discourse”. Ibidem, s. 261.

<sup>45</sup> Koniecznym jest w tym miejscu odnotowanie istotnych tez z pracy Barry'ego Sandywella, który używa takich określeń jak „myth — the logos of the life-world” bądź „myth as the matrix of logos”, podkreśla też, w odniesieniu do twórczości Homera, Hezjoda, autorów lirycznych, Pindara i wreszcie orfizmu, że „the theogonic structure of Archaic discourse created the basic metaphorical framework and »grammar« of Greek philosophy. Thus the characteristic Presocratic quest for the *Logos* of the *kosmos* is already framed in the symbolic forms of these earlier discourses. [...] The way of thinking which culminates in the great teaching of Heraclitus that the *arche* of all things is the *Logos* has its source in these earlier speculations”. B. Sandywell: *The Beginnings of European Theorizing: Reflexivity in the Archaic Age. Logological Investigation*. Vol. 2. London—New York 1996, s. 301.

<sup>46</sup> Dodajmy jeszcze, że i w filozofii Arystotelesa znajdują się odniesienia do mitu (wskazywaliśmy już w niniejszej pracy na analogię między mitologią i filozofią według Arystotelesa), które Th.K. Johansen ujmuje następująco: „We began with a picture of Aristotelian science that excluded *muthos*, a picture that was supported by the polemical use of the *muthos/logos* distinction. However, we saw that Aristotle was a good deal more accommodating towards *muthoi* than this picture suggested. The reason for this was twofold: first, Aristotle recognized the same explanatory intention in *muthos* as in science; secondly, his endoxic method allowed for a wide range of beliefs, theories, and stories, including some labelled as »*muthoi*«, to count as data and not just

Rodzi się zatem pytanie: czy utrzymanie tezy o racjonalizacji myślenia greckiego jest w ogóle możliwe? Wydaje się, że można rozpatrywać ów proces jedynie w pewnym względnym znaczeniu: przede wszystkim nie można mówić o wyeliminowaniu mitu, należałoby mówić raczej o próbie precyzowania mitu. Precyzowanie to przebiega na dwa sposoby. Pierwsza faza polegałaby na precyzowaniu terminologicznym i przekładaniu mitu na konstrukcję, która uwzględniałaby zasady logiki. Druga faza obejmowałaby próbę przełożenia rzeczywistości, czy też wyrażenia jej, za pomocą swoistego i bez wątpienia najprecyzyjniejszego z języków, jakim jest język matematyki. Mit niemniej pozostaje elementem refleksji filozoficznej, który z jednej strony jest obrazem, za którego pomocą zilustrować można *logos* (a to dzięki możliwości przełożenia go na język pojęć filozoficznych), z drugiej zaś strony uzupełnia owe racjonalizacje — bądź tam, gdzie zawodzi umiejętność korzystania przez ludzi z owych instrumentów racjonalizacji, bądź też tam, gdzie stanowi on (*scil.* mit) cenne narzędzie procesu paidetycznego.

Przyjrzyjmy się z kolei aspektowi racjonalizacji, rozumianemu jako wyrażanie natury za pomocą liczb i ich proporcji. W rozważaniach z poprzedniej części niniejszej pracy wspomnieliśmy o znaczeniu liczb dla pitagorejczyków. Struktura całego kosmosu jest wedle nich wyrażalna za pośrednictwem liczb i ich związków. Nie oznacza to jednak ani dosłownej możliwości przełożenia wszystkiego na język matematyki, ani pseudonaukowego podejścia numerologii. Tak rozumiana racjonalizacja wyrażałaby chyba raczej najogólniejszą koncepcję, która „ujmuje *kosmos* jako przestrzeń — jeśli niewidzialna — liczbowych konfiguracji, zharmonizowany wszechświat idealnych struktur matematycznych stanowiących podstawę świata widzialnego. Wszystko, co istnieje — łącznie z duszą i życiem społecznym — było dosłownie rządzone przez boskie liczby i liczbowe proporcje odseparowane od materii i przedmiotów fizycznych. Liczby (*arithmoi*, *arithmos*, liczba), jako najczystszy przykład niematerialnych »bytów«, są mieszkańcami wieczności, niewidzialnym królestwem wiecznych idei. Co więcej, ten nieuchwytny porządek jest uważany za autentyczny obszar intelektualnych dociekań. [...] Innymi słowy, wczesna sekta pitagorejska poszukiwała struktury i znalazła ją przenikającą cały widzialny i niewidzialny kosmos: w znaczeniu dosłownym, sam kosmos był wcielonym *Logosem*”<sup>47</sup>.

direct empirical observation, as suggested by our original picture”. Th.K. Johansen: *Myth and Logos in Aristotle*. In: *From Myth to Reason?*..., s. 291.

<sup>47</sup> „[Pythagorean speculation, in short,] envisioned the *Kosmos* as a vast — if invisible — numerical configuration, a harmonious universe of ideal mathematical structures underlying the visible world. Everything that existed — including the soul and social life — was literally governed by divine numbers and numerical ratios separate from matter and physical objects. Numbers (*arithmoi*; *arithmos*, number), as the purest instance of non-material »being« are denizens of an eternal, invisible realm of ideal relations. Moreover, this intangible order is deemed to be the authentic region of speculative inquiry. [...] In other words the early Pythagorean sects sought and found *structure* throughout the visible and invisible cosmos: in a literal sense, the cosmos itself



Podstawą terapii duszy jest zatem mądrość — zgłębienie obiektywnych zasad-praw, rozumianych jako struktura proporcji, rządzących całym „kosmosem”, w tym duszą (człowiekiem, jako indywiduum) i państwem. Naczelną natomiast zasadą jest jedność wielości. Zdrowie, zarówno w aspekcie duchowym, jak i cielesnym, odniesione jest do człowieka jako całości, jako pewnej jedności. Te dwa aspekty nie są *de facto* rozdzielone: od najogólniejszej mnogości, jaką jest podział właśnie na duszę i ciało, aż po najbardziej szczegółowe zróżnicowania mamy do czynienia ze strukturą, której elementami są te właśnie różnorodne mnogości. Właściwe funkcjonowanie struktury wymaga zharmonizowania wszystkich jej elementów. Zharmonizowanie polega na zjednoczeniu mnogości. Jest wynikiem zastosowania zasad i praw rządzących „kosmosem” do ludzkiego życia. Wyraża się najogólniej nałożeniem rozumnej *πέρας* na nierozumne, emocjonalne *ἄπειρον*. Wynikiem jest z jednej strony osiągnięcie wytrzymałości i wstrzemięźliwości, w konsekwencji zaś harmonia części duszy, harmonia duszy i ciała, jednym słowem: właściwe, zgodne z Naturą funkcjonowanie człowieka.

Kwestią fundamentalną dla niniejszych rozważań będzie zrozumienie, na czym polega przełożenie struktury proporcji tworzącej kosmiczny ład na pojęcia dotyczące ładu politycznego. Podkreślenia wymaga to, że wedle sformułowania Metoposa cnotami organizującymi duszę są cnoty polityczne: „[...] politycy [*scil.* ludzie mający cnoty polityczne — P.Ś.] harmonizują nierozumne części duszy wobec mającej rozum”<sup>48</sup>. Tak rozumiana polityczność oznacza przeto, że po pierwsze, jest nierozdzielna od mądrości, po drugie natomiast, że cnoty polityczne (cnota polityczna), choć wspierają się na mądrości, są mimo wszystko od niej różne, są bowiem praktyczną sprawnością umożliwiającą nakłonienie nierozumności do posłuszeństwa rozumności, zarówno w wymiarze jednostkowym, jak i państwowym. Analiza tak rozumianej polityczności ma więc kluczowe znaczenie dla zrozumienia całej filozofii pitagorejskiej.

was *Logos incarnate*”. B. S a n d y w e l l: *Presocratic Reflexivity: The Construction of Philosophical Discourse c. 600—450 BC. Logological Investigations*. Vol. 3. New York 1996, s. 198—199.

<sup>48</sup> τοὶ πολιτικοὶ συναρμολόγῳμενοι τὰ ἄλογα μέρη τῆς ψυχῆς ποτὶ τὰ λόγον ἔχοντα. Μετόπου Πυθαγορείου Μεταποντίνου ἐκ τοῦ Περί ἀρετῆς. In: S t o b a j o s: *Anthologium...*, III, 1, 115, 91—92; H. T h e s l e f f: *The Pythagorean Texts...*, s. 119.



## R o z d z i a ł   I I

### Państwo i władca w filozofii pitagorejskiej

Punktem wyjścia pitagorejskiej koncepcji państwa jest teza dotycząca wspólnotowego charakteru ludzkiej natury, teza przewijająca się w całej przedhellenistycznej filozofii greckiej. W przywoływanym już traktacie Hieroklesa *Περὶ γάμου*, przekazanym przez Stobajosa, czytamy, że „dyskusja o małżeństwie jest konieczna, jako że cały nasz rodzaj jest z natury wspólnotowy. Bez rodziny nie byłoby państw; rodzina zaś niezamężnych jest najbardziej niedoskonała. Przeciwnie zaś, [rodzina] zameężnych jest najdoskonalsza. Dlatego w naszym traktacie *Περὶ οἴκων* pokazaliśmy, że życie w małżeństwie jest preferowane przez mędrca, podczas gdy życie samotne nie jest wybierane, wyłączwszy wyjątkowe okoliczności”<sup>1</sup>.

Zagadnienie naturalności życia politycznego rozwija Hierokles w *Πῶς πατρίδι χρηστέον*, zamieszczonym również w Stobajowskim *Anthologium*. Stwierdza w nim Hierokles, że „po omówieniu boga najbardziej rozsądnym, na drugim miejscu, jest ukazanie, jak powinniśmy się zachowywać wobec naszej ojczyzny (*πῶς πατρίδι χρηστέον*). Bóg jest mym świadkiem, że ojczyzna jest rodzajem drugorzędnego bóstwa (*δεύτερος θεός*), a także naszym pierwszym i największym rodzicem. Dlatego też jego nazwą jest słusznie »ojczyzna« (*ἡ πατρίς*), pochodząca od »ojciec« (*ὁ πατήρ*), lecz wzięwszy żeńską terminologię, jest jak

---

<sup>1</sup> Ἀναγκαιότατός ἐστιν ὁ περὶ τοῦ γάμου λόγος. ἅπαν μὲν γὰρ ἡμῶν τὸ γένος ἔφθι πρὸς κοινωνίαν, πρώτη δὲ καὶ στοιχειωδεστάτη τῶν κοινωνιῶν ἡ κατὰ τὸν γάμον. οὔτε γὰρ πόλεις ἂν ἦσαν μὴ ὄντων οἴκων, οἴκος τε ἡμιτελής μὲν τῇ ὄντι ὁ τοῦ ἀγάμου, τέλειος δὲ καὶ πλήρης ὁ τοῦ γεγαμηκότος. Οὐκοῦν ἔχομεν ἐν τοῖς περὶ οἴκων ἀποδεδειγμένον, ὡς τῇ σοφίᾳ προηγούμενος μὲν ἐστὶν ὁ μετὰ γάμου βίος, ὁ δ' ἄνευ γυναικὸς κατὰ περίστασιν. Ἱεροκλέους ἐκ τοῦ *Περὶ γάμου*. In: Stobajos: *Anthologium*. Eds. C. Wachsmuth and O. Hense. Vol. 1—5. Berlin 1884—1912, vol. 4, 22a, 21, 2—7, 22, 2—4.

mieszanka (połączenie) ojca i matki. To tłumaczy nam, że ojczyzna powinna być na równi czczona z naszymi rodzicami, preferowana w stosunku do każdego z nich z osobna, nawet ich dwoje nie może jej przewyższyć. Poza tym przewyższa [czcياً] żonę, dzieci i przyjaciół, krótko mówiąc, wszystkie rzeczy poza bogiem (μετὰ θεοῦ τῶν ἄλλων ἀπάντων)<sup>2</sup>.

Rozpoczęcie szczegółowej analizy problematyki państwa w koncepcjach pitagorejskich wymaga powrócenia do kwestii zdrowia przedstawionych w koncepcjach Alkmajona. Terminologia, której wedle Aëtiusa używał Alkmajon, przywodzi na myśl problematykę polityczną. Jak stwierdza James Longrigg „dokładnie tak jak Anaksymander, milezyjski poprzednik Alkmajona, postrzegał kosmos w kategoriach równowagi, czy nawet prawnego kontraktu między równymi, przeciwnymi siłami, tak teraz i w ludzkim ciele zdrowie jest uznane za równowagę (*isonomia*) sił je tworzących, podczas gdy dominacja (*monarchia*) którejkolwiek z nich powoduje chorobę. Pojęcia »isonomia« i »monarchia«, jeśli rzeczywiście zostały użyte przez Alkmajona, świadczą o zastosowaniu koncepcji polityczno-społecznych do sfery fizycznej w sposób porównywalny do obydwu: Anaksymandra i Heraklita”<sup>3</sup>. Przyjrzyjmy się zatem tym dwóm kluczowym pojęciom: ἡ ἰσονομία i ἡ μοναρχία. Zrozumienie znaczenia, jakie nadał im w swej definicji zdrowia Alkmajon, pozwoli nam na sformułowanie fundamentów koncepcji politycznych pitagoreizmu.

Pobieżne spojrzenie na użyte przez Alkmajona pojęcia przywodzi na myśl problematykę ściśle ustrojową, i to przede wszystkim jej aspekt formalny. W tym kontekście ἡ ἰσονομία i ἡ μοναρχία rozumiane mogłyby być jako przeciwieństwa w sensie: władza demokratyczna — władza monarchiczna. Takie ujęcie zagadnienia oznaczać mogłoby świadectwo demokratycznych preferencji pitagorejczyków (co z pewnością rodziłoby poważną trudność, polegającą na pogodzeniu demokracji z mądrością, która wszak stanowi fundament skutecznej

<sup>2</sup> Μετὰ τὸν περὶ θεῶν λόγον εὐλογώτατον ἐστὶν ὑποθέσθαι πῶς πατρίδι χρηστέον. ἔστι γὰρ ὡσανεὶ δεύτερός τις θεὸς αὐτῇ <ῆ> νῆ Δία πρῶτος καὶ μείζων γονεὺς· παρ’ ὃ δὴ καὶ ὁ τοῦνομα τῇ πράγματι θέμενος οὐκ ἀνεντρεχὲς ἔθετο, παρασχηματίσας μὲν τῇ πατρί, θηλυκῶς δ’ ἐξενεγκίον, ἵν’ οἷον μῆγμα τυγχάνοι τῆς τε τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρίδας ... καὶ δὴ οὗτος μὲν ὁ λόγος ὑπαγορεύει πατρίδα τιμᾶν ἐπίσης τοῖς δυοῖν γονεῦσι τὴν μίαν, ὥστε θατέρου μὲν τῶν γειναμένων ὁποτερουοῦν καὶ δὴ προκρίνειν τὴν πατρίδα, προτιμᾶν δ’ αὐτῆς μηδ’ ἅμα τοὺς δύο, δι’ ἴσης δὲ μοίρας ἄγειν. ἀλλ’ ἕτερος αἰὶν λόγος ἐστίν, ὃς παρακαλεῖ καὶ προτιμᾶν αὐτὴν τῶν γονέων ἅμα τοῖν δυεῖν, καὶ οὐ τοι μόνον τούτων, ἀλλὰ καὶ γυναικὸς σὺν αὐτοῖς καὶ τέκνων καὶ φίλων καὶ ἀπαξᾶπλῶς μετὰ θεοῦ τῶν ἄλλων ἀπάντων. Ἱεροκλέους ἐκ τοῦ Πῶς πατρίδι χρηστέον. In: S t o b a j o s: *Anthologium...*, III, 39, 34, 2—16.

<sup>3</sup> „Just as Alcmaeon’s Milesian predecessor Anaximander had viewed the cosmos in terms of a balance or even a legal contract between equal opposed forces, so now in the human body health is regarded as being due to the equilibrium (*isonomia*) of the powers composing it, while the supremacy (*monarchia*) of any one of them causes disease. The terms »isonomia« and »monarchia«, if actually employed by Alcmaeon, mark the application of politico-social concepts to the physical sphere in a manner paralleled in both Anaximander and Heraclitus”. J. Longrigg: *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. New York 1993, s. 52—53.

terapii zarówno dla jednostki, jak i dla państwa). Taka interpretacja opiera się jednak na dwóch założeniach, które wcale nie są tak oczywiste. Po pierwsze, na utożsamieniu pojęć *ἡ ἰσονομία* i *ἡ δημοκρατία*, po wtóre zaś, na założeniu, że w analizowanym kontekście pojęcie *ἡ μοναρχία* użyte zostało w dosłownym znaczeniu formalnym, po prostu jako „jedynowładztwo”. Koniecznym jest podanie tych dwóch kwestii osobnej analizie.

Pojęcie *ἡ δημοκρατία* już w starożytności cechowała wieloznaczność. W 4. rozdziale IV księgi swej *Polityki* Arystoteles podaje pięć różnych znaczeń pojęcia „demokracja”. Pierwszym znaczeniem jest to, które utożsamia demokrację z ustrojem, „w którym najzupełniej została przeprowadzona zasada równości (*τὸ ἴσον*). Równość (*ἴσον*) zaś, według podstawowego prawa takiej demokracji, wyraża się tym, że czy to biedni, czy bogaci, to niczym nie górują jedni nad drugimi, ani też nie skupiają jednostronnie (*μηδὲ κυρίου εἶναι ὁποτέρουσοῦν*) całej władzy, lecz są sobie równi (*ὁμοίους ἀμφοτέρους*). Bo jeśli, jak niektórzy przyjmują, wolność i równość (*ἐλευθερία καὶ ἰσότης*) znajdują się głównie w ustroju demokratycznym, to będzie to faktem przede wszystkim wówczas, gdy wszyscy mieć będą możliwie równy udział w kierowaniu państwem (*κοινωνούτων ἀπάντων μάλιστα τῆς πολιτείας ὁμοίως*). Ponieważ zaś lud ma większość, a o wszystkim rozstrzyga uchwała większości, więc taka forma ustroju jest bezsprzecznie demokracją<sup>4</sup>. Tak pojęta demokracja byłaby zarazem rozumiana jako *isonomia*, jak i *ἡ πολυκοιρανία* — „wielowładztwo”, które stanowi przeciwieństwo „jedynowładztwa”. Kwestia wydawałaby się na pozór rozstrzygnięta w sposób następujący: najpowszechniejsze znaczenie demokracji można utożsamić z *izonomią*. Sprawa jest jednak bardziej skomplikowana. Arystoteles podkreśla, że aby jakaś forma państwowa w ogóle mogła nosić nazwę „ustrój” (*ἡ πολιτεία*), muszą rządzić prawa, „bo gdzie prawa nie rządzą, tam nie ma ustroju”<sup>5</sup>. Aby jednak demokracja mogła uchodzić za ustrój, nie może, zdaniem Arystotelesa, być formą państwa, w której „rolę rozstrzygającą grają każdorazowe uchwały [ludu — P.Ś.], a nie prawa. Że tak się dzieje, to wina demagogów. Bo w tych demokracjach, gdzie prawo włada, nie ma warunków do wystąpienia demagoga, lecz najlepsi z obywateli (*οἱ βέλτιστοι τῶν πολιτῶν*) grają przewodnią rolę, gdzie zaś prawa nie panują, tam zjawiają się demagodzy”<sup>6</sup>. Taka demokracja jest iden-

<sup>4</sup> *δημοκρατία μὲν οὖν ἐστὶ πρώτη μὲν ἡ λεγομένη μάλιστα κατὰ τὸ ἴσον. ἴσον γὰρ φησὶν ὁ νόμος ὁ τῆς τοιαύτης δημοκρατίας τὸ μηδὲν μᾶλλον ὑπερέχειν τοὺς ἀπόρους ἢ τοὺς εὐπόρους, μηδὲ κυρίου εἶναι ὁποτέρουσοῦν, ἀλλ' ὁμοίους ἀμφοτέρους. εἴπερ γὰρ ἐλευθερία μάλιστα ἔστιν ἐν δημοκρατίᾳ, καθάπερ ὑπολαμβάνουσι τινες, καὶ ἰσότης, οὕτως ἂν εἴη μάλιστα, κοινωνούτων ἀπάντων μάλιστα τῆς πολιτείας ὁμοίως. ἐπεὶ δὲ πλείων ὁ δῆμος, κύριον δὲ τὸ δόξαν τοῖς πλείοσιν, ἀνάγκη δημοκρατίαν εἶναι ταύτην.* Arystoteles: *Polityka*, 1291 b 30—38. Tłum. L. Piotrowicz. Warszawa 2001, s. 113.

<sup>5</sup> ὅπου γὰρ μὴ νόμοι ἄρχουσιν, οὐκ ἔστι πολιτεία. Ibidem, 1292 a 32, s. 114.

<sup>6</sup> [τοῦτο δὲ γίνεται] ὅταν τὰ ψηφίσματα κύρια ἢ ὁ νόμος· συμβαίνει δὲ τοῦτο διὰ τοὺς δημοαγωγούς. ἐν μὲν γὰρ ταῖς κατὰ νόμον δημοκρατουμέναις οὐ γίνεται δημοαγωγός, ἀλλ' οἱ βέλτιστοι τῶν πολιτῶν εἰσιν ἐν προεδρίᾳ· ὅπου δ' οἱ νόμοι μὴ εἰσι κύριοι, ἐνταῦθα γίνονται δημοαγωγοί. Ibidem, 1292 a 6—11, s. 114.

tyczna co do istoty z monarchią: „[...] lud mianowicie zajmuje wówczas stanowisko monarchy, jako jednostka zbiorowa, bo panuje tu ogół: nie każdy z osobna, ale wszyscy razem, wzięci jako całość”<sup>7</sup>. Pod pojęciem „monarchia” rozumie jednak Arystoteles nie wszelką monarchię, lecz jej specyficzną odmianę — tyranię: „[...] toteż taka demokracja odgrywa rolę analogiczną do tyranii między monarchiami. Stąd i charakter obu ustrojów jest ten sam, w obu lepsi znoszą bezwzględny ucisk, uchwały ludu są tu tym, czym tam rozporządzenia, a demagog pełni rolę analogiczną do pochlebcy: jeden i drugi ma wielki wpływ, pierwszy u tyranów, drugi w takiego rodzaju demokracji”<sup>8</sup>.

Pojęcie „monarchia” miałoby zatem dwa zasadnicze znaczenia: *sensu largo*, byłyby rozumiane czysto formalnie i dosłownie — są to po prostu wszelkie formy rządów jednostki. Monarchia *sensu stricto* natomiast to synonim „królestwa” — *ἡ βασιλεία*, czyli formy państwowej, w której wprawdzie panuje monarcha, ale rządzą nie jego rozporządzenia, lecz prawo. Prawa rządzące państwem powinny mieć na względzie państwo jako całość. Tyran natomiast uwzględnia wyłącznie jedną jego część, mianowicie siebie samego. Analogiczny zatem wobec tyranii rodzaj demokracji w takim stopniu jest monarchiczny, w jakim również nie uwzględnia całości państwa, lecz jedną jego część — lud. Dochodzimy w efekcie do trzeciego znaczenia pojęcia *ἡ μοναρχία*: można je zdefiniować jako władzę jednej części państwa, utożsamiającą to państwo z nią właśnie. Najbardziej widoczną cechą takiego państwa byłaby zatem nierówność praw, tzn. sytuacja, w której prawa i interesy jednych (rządzących) państwo by realizowało, podczas gdy pozostałych (rządzonych) — lekceważyło. Przy takim rozumieniu monarchii izonomia oznacza **równe uwzględnienie praw i interesów wszystkich** (rządzących i rządzonych), czyli mówiąc inaczej, **ustrojem politycznym jest forma państwa, w której rządzi prawo uwzględniające w równym stopniu interesy wszystkich, tak by zabezpieczona była całość tegoż państwa**. Z tej perspektywy patrząc, podział na izonomię i monarchię zdecydowanie przekracza czysto formalny aspekt problematyki ustrojowej. Można powiedzieć, że kwestia liczby rządzących odgrywa tu rolę drugorzędną. Najistotniejsze są „właściwie ujęte prawa” (*οἱ ὀρθοὶ κειμένοι νόμοι*), których sformułowanie związane jest „z przewodnią rolą **najlepszych obywateli**”. Stwierdza więc Arystoteles: „[...] skoro przyjmujemy trzy właściwe ustroje (*τρεις τὰς ὀρθὰς πολιτείας*), to najlepszy (*ἀρίστην*) z nich musi być ten, przy którym najlepsi włodarzą (*τὴν ὑπὸ*

<sup>7</sup> *μόναρχος γὰρ ὁ δῆμος γίνεται, σύνθετος εἰς ἐκ πολλῶν· οἱ γὰρ πολλοὶ κύριοι εἰσιν οὐχ ὡς ἕκαστος ἀλλὰ πάντες*. Ibidem, 1292 a 11—13, s. 114.

<sup>8</sup> *καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦτος δῆμος ἀνάλογον τῶν μοναρχιῶν τῇ τυραννίδι. διὸ καὶ τὸ ἥθος τὸ αὐτό, καὶ ἄμφω δεσποτικὰ τῶν βελτιόνων, καὶ τὰ ψηφίσματα ὡς περ ἐκεῖ τὰ ἐπιτάγματα, καὶ ὁ δημαγωγὸς καὶ ὁ κόλαξ οἱ αὐτοὶ καὶ ἀνάλογον. καὶ μάλιστα δ' ἐκάτεροι παρ' ἐκατέροις ἰσχύουσιν, οἱ μὲν κόλακες παρὰ τοῖς τυράννοις, οἱ δὲ δημαγωγοὶ παρὰ τοῖς δῆμοις τοῖς τοιοῦτοις*. Ibidem, 1292 a 17—23, s. 114.

τῶν ἀρίστων οἰκονομουμένην)”. Tym zaś, co najlepszych najlepszymi czyni, jest według Arystotelesa dzielność stanowiąca połączenie dobra i rozumności, a więc cecha różniąca władców od reszty obywateli: „[...] mówimy przecież, że dzielny władca jest dobry i rozumny (τὸν ἄρχοντα τὸν σπουδαῖον ἀγαθὸν εἶναι καὶ φρόνιμον), a obywatel niekoniecznie musi być rozumny”<sup>9</sup>. Poczynione uwagi, oparte na rozważaniach Arystotelesa z *Polityki*, rzuca sporo światła na pitagorejskie rozumienie izonomii i monarchii.

Podkreślić należy przede wszystkim, że struktura *polis* jest analogiczna do struktury „kosmosu”. Jak stwierdza Janina Gajda, „państwo-*polis* jest częścią kosmosu i jako takie podlega jego prawom i rządzi w nim takie same prawidłowości jak w kosmosie”<sup>11</sup>. Struktura „kosmosu” jest izonomią: „harmonia zaś wszystkiego z przeciwieństw zrodzona. Jest bowiem harmonia zjednoczeniem wielu czynników i rozumną jednomyślnością różności”<sup>12</sup>. *Kosmos* to izonomia uwzględniająca równe prawa wszystkich czynników, harmonizująca je i dzięki temu zabezpieczająca całość. Tak rozumiana izonomia nie jest jednak przeciwstawieniem władzy jednego (monarchii). Jak stwierdza Filolaos, „jest bowiem przywódcą i rządzącym całością, bóg, jeden, wiecznie będący, stały (trwały), nieruchomy, sam sobie równy, różny innym”<sup>13</sup>. Izonomia to nie demokracja — to rządy jednego. Ten jeden nie rządzi jednak, mając na celu korzyść jakiejś części rządzonej całości. To naruszałoby harmonię-izonomię. Jeden rządzi z perspektywy całości. Wydaje się, że aby realizacja harmonii-izonomii stała się możliwa, władza wręcz **nie może być demokratyczna**. Powierzenie jej tak mnogim elementom, toczącym bezustanną walkę między sobą, prowadzi do dezintegracji i zakłócenia harmonii. Ład bowiem nie zapanuje samoczynnie, na drodze rywalizacji. Mamy oto do czynienia z opozycją wobec myślenia Heraklitejskiego (bądź precyzyjniej mówiąc, wobec jednej z dwóch możliwych, zasadniczych interpretacji jego myśli). Czy zatem refleksja pitagorejska idzie tropem Solona i Anaksymandra? Ład jest czymś różnym od rywalizacji — niewątpliwie przywodzi to na myśl polityczną refleksję Solona i wzorowaną na niej kosmologię Anaksymandra. Wydaje się, że pokój i zgoda w ujęciu Solona odpowiadają pitagorejskiej jednomyślności. Ale oprócz tych cech wspólnych zaznaczają się wyraźne różnice między istotą ładu w ujęciu milezyjczyków a doktryną pitagorejską.

<sup>9</sup> Ὅτι δὲ τρεῖς φάμεν εἶναι τὰς ὁρθὰς πολιτείας, τούτων δ' ἀναγκαῖον ἀρίστην εἶναι τὴν ὑπὸ τῶν ἀρίστων οἰκονομουμένην. Ibidem, 1288 a 32—34, s. 106.

<sup>10</sup> φάμεν δὲ τὸν ἄρχοντα τὸν σπουδαῖον ἀγαθὸν εἶναι καὶ φρόνιμον, τὸν δὲ πολίτην οὐκ ἀναγκαῖον εἶναι φρόνιμον. Ibidem, 1277 a 14—16, s. 81.

<sup>11</sup> J. Gajda: *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996, s. 88.

<sup>12</sup> ἀπμονία δὲ πάντως ἐξ ἐναντίων γίνεται ἔστι γὰρ ἀπμονία πολυμυγέων ἔνωσις καὶ δίχα φρονέοντων συμφρόνησις. H. Diels, W. Kranz: *FVS, Philolaos* 44 B 10.

<sup>13</sup> ἔστι γὰρ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἀπάντων, θεός, εἷς, αἰεὶ ὄν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς ἐαυτῷ ὁμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων. Ibidem, 44 B 20.

Najważniejsza różnica pomiędzy Solonem i milezyjczykami z jednej a pitagorejczykami z drugiej strony dotyczy zagadnienia sprawiedliwości. Jednak i tu punkt wyjścia jest wspólny. U podstaw obu koncepcji leży rozumienie sprawiedliwości jako słusznej zapłaty: za czyny dobre — nagroda, za złe — kara. Jak jednak widzieliśmy, Solon w swej koncepcji zakładał, że w związku z wynikami pochodzącymi z obserwacji i doświadczenia, które to wyniki sprowadzić można do tezy, że ludzie nierzadko uchodzą sprawiedliwości jako jednostki, przedmiotem sprawiedliwości nie są jednostki, lecz całe rody. Mówiąc inaczej — a przykładów na to w greckiej mitologii i dziełach tragediopisarzy znajdziemy wiele — wina jest, podobnie zresztą jak zasługa, dziedziczona: „[...] za czyny rodiców — pisał wszak Solon — karę poniosą albo dzieci niewinne, albo ród ich w przyszłości”. Kary zatem nie muszą ponieść ci, którzy popełnili występki. Tak rozumiana sprawiedliwość z jednej strony zachowuje wprawdzie pojęcie słusznej zapłaty, ale z drugiej strony, ponieważ nie rozróżnia jednostkowych bytów, można ją uznać za podstawę nowej niesprawiedliwości. Jak już wskazywaliśmy, wyjście z tej trudności znaleźli orficy. Przyjmując nieśmiertelność ludzkiej duszy, przenieśli karę z doczesności na życie po śmierci. Dzięki temu zabiegowi utrzymano koncepcję sprawiedliwości jako słusznej zapłaty, zarazem zaś zlikwidowano trudność wynikającą z karania, w sensie jednostkowym, niewinnych. W tym przejawia się istotny problem orfizmu: zagadnienie relacji jedno — wiele. Jak już wspomnieliśmy, u podstaw kosmogonii orfickich legła kwestia przywrócenia jedności, różnej jednak od jedności pierwotnej (Nocy). Jedność pierwotna stanowiła absolutną jedność bez wielości. Była wprawdzie, rzecz można, specyficzną sprawiedliwością, ponieważ owa pierwotna jedność nie naruszała równowagi. Należy jednak podkreślić, że równowaga, czy też harmonia, jest faktycznie nieobecna w absolutnej jedności; nie dlatego, że obecne są w niej ich przeciwieństwa, lecz dlatego, że w swej istocie pojęcie równowagi czy harmonii zakłada obecność wielości. Cóż bowiem może się równoważyć, czy też harmonizować w absolutnej jedności? Próba przywrócenia pierwotnej jedności musi zatem, siłą rzeczy, prowadzić do krzywdy wielości. Najprościej wszak przywrócić taką jedność, niszcząc wielość. Taka jedność jest jednak zaprzeczeniem zasady tej sprawiedliwości, której ma być zasadą. Idea sprawiedliwości w koncepcjach Solona stanowiłaby wprawdzie czynnik wprowadzający jedność, lecz działałoby się to z krzywdą dla wielości. Nowa jedność musi więc utrzymać wielość, zharmonizować ją i oprzeć się na idei sprawiedliwości, której zasady nie będą krzywdzące dla wielości. Jak wspomniano, pitagorejczycy podążą drogą wytyczoną przez orfizm: dusza ludzka jest nieśmiertelna, sprawiedliwość ma wymiar ponadczasny. Może więc być czynnikiem wprowadzającym jedność, nie krzywdzącym zarazem wielości, lecz wprost przeciwnie: tę wielość harmonizującym. Doskonałą egzemplifikacją omówionych też jest relacja Jamblicha dotycząca problematyki sprawiedliwości w koncepcjach Pitagorasa. Przyjrzyjmy się jej zatem bliżej.



Fundament pitagorejskiej koncepcji sprawiedliwości stanowi teza o boskiej władzy nad całym światem: „[Pitagoras] uważał, iż najbardziej skuteczna w ustanawianiu i wprowadzaniu zasad sprawiedliwości jest władza bogów, i na niej właśnie opierał formę ustroju i prawa, sprawiedliwości i normy sprawiedliwości”<sup>14</sup>. Boska władza nad całym światem pełni funkcję jedności wprowadzającej ład w wielość: „[Pitagorejczycy] powiadali słusznie i prawdziwie, że istoty żyjące są skłonne do pychy i wielce różnorodne, jeśli chodzi o popędy, żądze i wszelkie inne namiętności. Potrzebują przeto takiej potęgi i władzy, która narzucałaby im przymus umiarkowania i porządku. Sądziли więc, iż jest konieczne, by żaden z nich, świadomy różnorodności natury, nigdy nie zapomniał o czci i kulcie należnym bogu i zawsze pamiętał, iż [bóg] widzi ludzkie czyny i czuwa nad nimi”<sup>15</sup>. W związku z boską władzą nad światem pozostaje nieśmiertelność duszy oraz jej losy po śmierci: „[...] odkrył też inną metodę powstrzymywania ludzi przed niesprawiedliwością — [pouczył ich] o tym, że dusza podlega sądowi, świadom zarówno tego, iż mówi o tym prawdziwie, jak i tego, iż jest to metoda pożyteczna dla [wzbudzenia] strachu przed niesprawiedliwością. Pouczał, iż winno się raczej ścierpieć krzywdę, niż zabić człowieka; w Hadesie bowiem dokonuje się sąd, na którym badaniu podlega dusza, jej istota i pierwsza natura bytów”<sup>16</sup>.

Tak jak boska władza nad światem polega na wprowadzeniu jedności w wielość, tak też sprawiedliwość jest czynnikiem związanym ze zjednoczeniem ludzi, niesprawiedliwość natomiast — z rozbiciem wspólnoty: „[...] zasadą bowiem sprawiedliwości jest wspólnota i równość, jak i to, że wszyscy czują to samo, jak jedno ciało i jedna dusza, i o tym samym mówią, że jest i moje, i twoje, jak to poświadcza Platon, nauczycielszy się tego od pitagorejczyków. Tę więc zasadę [Pitagoras] najlepiej spośród [wszystkich] ludzi urzeczywistnił, eliminując ze sposobu życia to, co prywatne, powiększając natomiast [zakres] wspólnoty, [ogarniając nią] rzeczy najdrobniejsze będące przyczynami zamętu i niepokoju. Wszystko było bowiem wspólne dla wszystkich i nikt nie posiadał niczego włas-

<sup>14</sup> ἔτι τοίνυν ἀνυσμύματα πρὸς τὴν τῆς δικαιοσύνης κατάστασιν ὑπελάμβανεν εἶναι τὴν τῶν θεῶν ἀρχήν, ἄνωθεν τε ἀπ’ ἐκείνης πολιτείας καὶ νόμους, δικαιοσύνην τε καὶ τὰ δίκαια διέθηκεν. Jambllich: *O życiu pitagorejskim*, XXX, 174, 1—4. Tłum. J. Gajda-Krynicka. W: Porfiriusz, Jambllich, Anonim: *Żywoty Pitagorasa*. Wrocław 1993, s. 89.

<sup>15</sup> ὕβριστικὸν γὰρ δὴ φύσει τὸ ζῆρον ἔφασαν εἶναι, ὀρθῶς λέγοντες, καὶ ποικίλον κατὰ τε τὰς ὁρμὰς καὶ κατὰ τὰς ἐπιθυμίας καὶ κατὰ τὰ λοιπὰ τῶν παθῶν· δεῖσθαι οὖν τοιαύτης ὑπεροχῆς τε καὶ ἐπανατάσεως, ἀφ’ ἧς ἐστὶ σωφρονισμὸς τις καὶ τάξις. ὦντο δὴ δὲν ἕκαστον αὐτῇ συνειδόμενα τὴν τῆς φύσεως ποικιλίαν μηδέποτε λήθην ἔχειν τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁσιότητός τε καὶ θεραπείας, ἀλλ’ αἰετὶ τίθεσθαι πρὸ τῆς διανοίας ὡς ἐπιβλέποντός τε καὶ παραφυλάττοντος τὴν ἀνθρωπίνην ἀγωγὴν. Ibidem, XXX, 174, 12—175, 5, s. 89.

<sup>16</sup> καὶ ἄλλην δὲ μέθοδον ἀνεῦρε τοῦ ἀναστέλλειν τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ τῆς ἀδικίας, διὰ τῆς κρίσεως τῶν ψυχῶν, εἰδὼς μὲν ἀληθῶς ταύτην λεγομένην, εἰδὼς δὲ καὶ χρησίμην οὖσαν εἰς τὸν φόβον τῆς ἀδικίας. πολλῇ δὴ μάλλον ἀδικεῖσθαι δεῖν παρήγγελλεν ἢ κτείνειν ἄνθρωπον (ἐν ᾧδου γὰρ κείσθαι τὴν κρίσιν), ἐκλογιζόμενος τὴν ψυχὴν καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῆς καὶ τὴν πρώτην τῶν ὄντων φύσιν. Ibidem, XXX, 179, 1—8, s. 90.

nego. I jeśli [komuś] podobała się ta wspólnota, korzystał sprawiedliwie ze wspólnych dóbr, jeśli zaś [ktoś jej nie akceptował], odchodził, zabrawszy swój dobytek i jeszcze więcej z tego, co włożył do wspólnego użytku. W ten sposób najlepiej wyprowadził [reguły] sprawiedliwości z jej pierwszej zasady. Z kolei sprawiedliwość rodzi się z ludzkiego poczucia wspólnoty, natomiast poczucie obcości i lekceważenie istnienia wspólnoty rodzaju jest przyczyną niesprawiedliwości<sup>17</sup>.

Jednoczącą rolę sprawiedliwości ukazuje Polos, w przekazanym przez Stobajosa traktacie *Περὶ δικαιοσύνης*: „Myślę, że sprawiedliwość, która utrzymuje się między ludźmi, może być nazwana matką i opiekunką innych cnót. Bez niej żaden człowiek nie może być umiarkowany, mężny i rozważny. W połączeniu z elegancją (?) jest harmonią i pokojem całej duszy. Moc tej cnoty stanie się bardziej widoczna, jeśli porównamy ją do innych zachowań (nawyków). Mają one częściową użyteczność i nawiązują do jednej rzeczy, podczas gdy ta (*scil.* sprawiedliwość) nawiązuje do wielości i całego systemu. Kieruje całym kosmosem i jest nazywana opatrnością, harmonią i Dike na mocy dekretów pewnego rodzaju bogów. W państwie jest to właściwie wprowadzony pokój i sprawiedliwe prawodawstwo. W domu jest to zgoda między mężem i żoną, życzliwość (posłuszeństwo) sługi wobec pana i uważna troska pana o sługę. Podobnie w ciele, które dla wszystkich zwierząt jest pierwszą i najdroższą rzeczą, jest zdrowiem i całością każdej z części. W duszy jest to mądrość, która zależy od nauki i sprawiedliwości. Dlatego też ta cnota dyscyplinuje (poucza) i chroni (broni) zarówno całość, jak i części wszystkiego, wzajemnie zestrajając i zbliżając (zaznając) wszystkie rzeczy, i z pewnością zasługuje, poparta powszechną zgodą, aby być nazwana matką i opiekunką wszystkich rzeczy (*μάτηρ καὶ τιθηνὰ πασάν*)<sup>18</sup>. Istotną cechę sprawiedliwości stanowi zatem odniesienie do wielości:

<sup>17</sup> ἀρχὴ τοῖνυν ἐστὶ δικαιοσύνης μὲν τὸ κοινὸν καὶ ἴσον καὶ τὸ ἐγγυτάτω ἐνὸς σώματος καὶ μίᾳ ψυχῇ ὁμοπαθεῖν πάντας, καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὸ ἐμὸν φθέγγεσθαι καὶ τὸ ἀλλότριον, ὥσπερ δὴ καὶ Πλάτων μαθὼν παρὰ τῶν Πυθαγορείων συμμάρτυρεῖ. τοῦτο τοῖνυν ἄριστα ἀνδρῶν κατεσκεύασεν, ἐν τοῖς ἡθεσι τὸ ἴδιον πᾶν ἐξορίσας, τὸ δὲ κοινὸν αὐξήσας μέχρι τῶν ἐσχάτων κτημάτων καὶ στάσεως αἰτίων ὄντων καὶ ταραχῆς· κοινὰ γὰρ πᾶσι πάντα καὶ ταῦτ' ἦν, ἴδιον δὲ οὐδεὶς οὐδὲν ἐκέκτητο. καὶ εἰ μὲν ἡρέσκετό <τις> τῇ κοινωνίᾳ, ἐχρήτο τοῖς κοινοῖς κατὰ τὸ δικαιοτάτον, εἰ δὲ μή, ἀπολαβὼν ἂν τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν καὶ πλείονα ἢς εἰσηγηρόχῃ εἰς τὸ κοινὸν ἀπηλλάττετο. οὕτως ἐξ ἀρχῆς τῆς πρώτης τὴν δικαιοσύνην ἄριστα κατεστήσατο. μετὰ ταῦτα τοῖνυν ἢ μὲν οἰκείωσις ἢ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους εἰσάγει δικαιοσύνην, ἢ δὲ ἀλλοτριώσις καὶ καταφρόνησις τοῦ κοινοῦ γένους ἀδικίαν ἐμποιεῖ. Ibidem, XXX, 167, 6—168, 12, s. 87.

<sup>18</sup> Δοκεῖ μοι τῶν ἀνδρῶν τὰν δικαιοσύνην μάτηρ τε καὶ τιθηνὰν τὰν ἄλλων ἀρετῶν προσεῖπέν· ἄτερ γὰρ ταύτας οὔτε σόφρονα οὔτε ἀνδρείον οὔτε φρόνιμον οἷόν τε ἦμεν. ἁρμονία γὰρ ἐστὶ καὶ εἰράνα τὰς ὅλας ψυχὰς μετ' εὐρυθμίας. διαφανέστερον δὲ καὶ γένοιτο τὸ ταύτας κράτος ἐτάζουσιν ἅμιν τὰς ἄλλας ἕξιας. μερικὰν γὰρ ἔχοντι αὗται τὰν ὁφέλειαν, καὶ ποθ' ἐν' αὐτῇ δὲ ποθ' ὅλα τὰ συστάματα, καὶ ἐν πλάθει. ἐν κόσμῳ μὲν ὦν αὐτὰ τὰν ὅλων ἀρχὰν διαστραταγοῦσα πρόνοιά τε καὶ ἁρμονία καὶ δίκαια καὶ νῆς τινὸς θεῶν οὕτω φαῖσζαμένω· ἐν πόλει δὲ εἰράνα τε καὶ εὐνομία δικαίως κέκληται· ἐν οἴκῳ δ' ἐστὶ ἀνδρὸς μὲν καὶ γυναικὸς ποτ' ἀλλήλως ὁμοφροσύνη. οἰκετῶν δὲ ποτὶ δεσπότης εὐνοία, δεσποτῶν δὲ ποτὶ θεραπεύοντας καδεμονία· ἐν σώματι δὲ καὶ ψυχῇ πρῶτα μὲν αὐτῶν ἀγαπατότατα ζήροισ, αὐτῶν δὲ ὑγίεια καὶ ἀρτιότης, σοφία τ' ἐκ τὰς ἐπιστάμας τε καὶ δικαιοσύνας γενομένα τε παρ' ἀνθρώποις. εἰ δ' αὐτὰ τὸ ὅλον καὶ τὰ

sprawiedliwość jest cnotą tę wielość jednoczącą. Zjednoczenie to, którego istotę stanowi dbałość o całość, zachowuje jednak wszystkie części wszelkiej całości. Oznacza to, że sprawiedliwość spaja wszystko we wspólnotę.

Sprawiedliwość związana jest więc ze wspólnotą, niesprawiedliwość — z jej rozbięciem. Wspólnota nie oznacza jednak jedności niszczącej wielość. Wprost przeciwnie. Przejawem bowiem wspólnoty jest przyjaźń: „Pitagoras pięknie pouczał o przyjaźni, jak łączy wszystkich i wszystko: [po pierwsze] bogów z ludźmi, a wynika ona z pobożności i kultu opartego na wiedzy; [po drugie] dogmaty między sobą, a mówiąc ogólnie, duszę z ciałem, to, co rozumne, z nierozumnym, o czym świadczy filozofia i jej badania; [po trzecie] ludzi między sobą, a mianowicie współobywateli, których związek wynika z właściwego prawodawstwa, jak też cudzoziemców, o czym poucza prawdziwa nauka o naturze; męża z żoną, dziećmi, braćmi i domownikami, czego przyczyną jest właściwie pojmowana wspólnota; krótko mówiąc, przyjaźń łączy wszystkich ze wszystkimi, nawet nierozumne zwierzęta, co wynika ze sprawiedliwości, naturalnej konieczności i wspólnoty; a nawet spokój i równowagę ciała, które samo przez się jest śmiertelne, i wśród kryjących się w nim przeciwstawnych sobie sił utrzymuje przyjaźń przez zdrowie, odpowiedni sposób odżywiania się i umiarkowanie, naśladując w tym harmonię i równowagę, jaka łączy elementy kosmosu. Wynalazcą i twórcą jednego miana przyjaźni dla wszystkich tych zjawisk był, zgodnie z przeświadczeniem ogółu, Pitagoras”<sup>19</sup>.

Zagadnienie jedności wielości w kontekście wspólnoty państwowej porusza również w przywoływanym już dziele *Πῶς πατρίδι χρηστέον* Hierokles. Uzasadniając wyższość państwa nad jednostką, stwierdza: „[...] ten, który by cenił jeden

*mérea* οὕτω παιδαγωγεί τε καὶ σφίξει ὁμόφρονα καὶ ποτάγορα ἀλλήλοις ἀπεργαζόμενα, πῶς οὐ <κα> μάτηρ καὶ τιθηνά πασάν τε καὶ πάντων παμψαφεί λέγοιτο. Ἐκ Πύλλου Πυθαγορείου Λευκανοῦ Περὶ δικαιοσύνης. In: Stobajos: *Anthologium*..., III, 9, 51, 1—22.

<sup>19</sup> Φιλίαν δὲ διαφανέστατα πάντων πρὸς ἅπαντας Πυθαγόρας παρέδωκε, θεῶν μὲν πρὸς ἀνθρώπους δι' εὐσεβείας καὶ ἐπιστημονικῆς θεραπείας, δογμάτων δὲ πρὸς ἄλληλα καὶ καθόλου ψυχῆς πρὸς σῶμα λογιστικοῦ τε πρὸς τὰ τοῦ ἀλόγου εἶδη διὰ φιλοσοφίας καὶ τῆς κατ' αὐτὴν θεωρίας, ἀνθρώπων δὲ πρὸς ἀλλήλους, πολιτῶν μὲν διὰ νομιμότητος ὑγιούς, ἑτεροφύλων δὲ διὰ φυσιολογίας ὀρθῆς, ἀνδρὸς δὲ πρὸς γυναῖκα ἢ τέκνα ἢ ἀδελφοὺς καὶ οἰκείους διὰ κοινωνίας ἀδιαστρόφου, συλλήβδην δὲ πάντων πρὸς ἅπαντας καὶ προσέτι τῶν ἀλόγων ζῶων τινὰ διὰ δικαιοσύνης καὶ φυσικῆς ἐπιπλοκῆς καὶ κοινότητος, σώματος δὲ καθ' ἑαυτὸ θνητοῦ τῶν ἐγκεκρυμμένων αὐτῇ ἐναντίων δυνάμεων εἰρηνευσίν τε καὶ συμβιβασμὸν δι' ὑγείας καὶ τῆς εἰς ταύτην διαίτης καὶ σωφροσύνης κατὰ μίμησιν τῆς ἐν τοῖς κοσμικοῖς στοιχείοις εὐετηρίας. ἐν πᾶσι δὲ τούτοις ἐνός καὶ τοῦ αὐτοῦ κατὰ σύλληψιν τοῦ τῆς φιλίας ὀνόματος ὄντος, εὐρετῆς καὶ νομοθέτης ὁμολογουμένως Πυθαγόρας ἐγένετο, καὶ οὕτω θαυμαστήν φιλίαν παρέδωκε τοῖς χρωμένοις, ὥστε ἔτι καὶ νῦν τοὺς πολλοὺς λέγειν ἐπὶ τῶν σφοδρότερον εὐνοούντων ἑαυτοῖς ὅτι τῶν Πυθαγορείων εἰσί. Jamblich: *O życiu pitagorejskim*, XXXIII, 229, 1—230, 7. Tłum. J. Gajda-Krynicka. W: Porfiriusz, Jamblich, Anonim: *Żywoty Pitagorasa*..., s. 106. O roli przyjaźni w życiu Pitagorasa zaświadcza Porfiriusz, stwierdzając: „[...] nadzwyczajnie kochał przyjaciół; On to pierwszy powiedział, że przyjaciele powinni mieć wszystko wspólne i że przyjaciel jest [dla człowieka] drugim ja”, τοὺς δὲ φίλους ὑπεργάπα, κοινὰ μὲν τὰ τῶν φίλων εἶναι πρῶτος ἀποφηνάμενος, τὸν δὲ φίλον ἄλλον ἑαυτόν. Porfiriusz: *Żywot Pitagorasa*, 33, 1—3. Tłum. J. Gajda-Krynicka. W: *Żywoty Pitagorasa*..., s. 15.

palec bardziej niż pięć, byłby uznany za głupca. Ponieważ rozsądnym jest preferować pięć niż jeden. Ten pierwszy pogardza najbardziej pożądanym, podczas gdy ten drugi wśród pięciu zachowuje także jeden palec. Podobnie ten, który preferuje ocalenie siebie raczej niż swej ojczyzny, również działając bezprawnie, pożąda niemożliwości. Przeciwnie ten, który od siebie preferuje swe państwo, jest drogi boskości i rozumuje właściwie i nieodparcie. Co więcej, można zaobserwować, że chociażby ktoś nie był członkiem zorganizowanego społeczeństwa, pozostając poza nim, powinien jednak preferować bezpieczeństwo społeczeństwa w stosunku do własnego, zniszczenie miasta ukazuje, że od jego istnienia zależy pojedynczy obywatel, tak jak amputacja ręki pociąga za sobą zniszczenie palca jako integralnej części. Dlatego możemy postawić ogólny wniosek, że wspólny pożytek (*τὸ κοινῇ συμφέρον*) nie może być oddzielony od prywatnego powodzenia. Obydwa są u podstaw identyczne. Cokolwiek jest pożyteczne dla całego państwa, jest wspólne każdej pojedynczej części, ponieważ bez części całość jest niczym. Odwrotnie, cokolwiek odbija się na pożytku obywatela, rozszerza się również na państwo, którego naturą jest rozciągać korzyści na obywatela. Na przykład, cokolwiek jest korzystne dla tancerza, musi być takim, tak dalece gdy jest tancerzem, także dla całego zespołu<sup>20</sup>.

Przytoczone uwagi Hieroklesa prowadzą nas do niezwykle istotnego zagadnienia, jakim jest różnica między pojęciami „ogólne” a „wspólne”. Różnica ta staje się wyjątkowo istotna w odniesieniu do rozważań z domeny filozofii polityki. Pojęcia *τὸ κοινῇ συμφέρον* używa między innymi Arystoteles, gdy w III księdze *Polityki* prowadzi rozważania na temat ustrojów właściwych i zwyrodniałych. Stwierdza Stagiryta: „[...] człowiek jest z natury stworzony do życia w państwie i dlatego też ludzie, nawet jeżeli nie potrzebują wzajemnej pomocy, dążą do życia w społeczności. Niemniej przecież także wspólna korzyść łączy ludzi, jako że każdy w ten sposób zyskuje na udoskonaleniu życia”<sup>21</sup>. Niezwykle

<sup>20</sup> "Ὡςπερ οὖν ἀνόητος μὲν ὁ τῶν πέντε δακτύλων τὸν ἕνα προκρίνων, εὐλόγιστος δὲ ὁ τοὺς πέντε τοῦ ἑνός· ὁ μὲν γὰρ ἀτιμάζει καὶ τὸν προκεκριμένον, ὁ δ' ἐν τοῖς πέντε καὶ τὸν ἕνα περισφίξει· τοῦτον δ' αὖ τὸν τρόπον καὶ ὁ μὲν ἑαυτὸν τῆς πατρίδος πλεόν σφίξειν βουλόμενος πρὸς τῇ δρᾷ ἀθέμιτα καὶ ἄλλως ἀνόητος ἱμεύρων ἀδυνάτων, ὁ δὲ ἑαυτοῦ προτιμῶν τὴν πατρίδα θεοφιλὴς τε καὶ τοῖς λογισμοῖς ἀραραίς. εἴρηται δ' ὅμως, ὡς καὶ εἰ μὴ συναριθμοῖτό τις τῇ συστήματι, κατ' ἰδίαν δ' ἐξετάζοιτο, καθήκειν τῆς ἑαυτοῦ σωτηρίας τὴν τοῦ συστήματος προκρίνειν, ὅτι τὴν ὡς πολίτου σωτηρίαν ἀνύπαρκτον ἀπέφαιναν ἢ τῆς πόλεως ἀπίκεια, καθάπερ καὶ τὴν ὡς δακτύλου, ὡς μέρους χειρός, ἢ τῆς χειρὸς ἀναίρεσις. καὶ δὴ κατὰ τούτων ἡμῖν συγκεφαλαιώσθω, διότι χρὴ τὸ κοινῇ συμφέρον τοῦ ἰδίου μὴ χωρίζειν, ἀλλ' ἐν ἡγεῖσθαι καὶ τῶν κατὰ μέρος ἐκάστω, τὸ γὰρ ὅλον διχα τῶν μερῶν ἔστιν οὐδέν, τὸ τε τῇ πολιτῇ συμφέρον προσήκει καὶ τῇ πόλει, ἐάν γε ὡς πολίτῃ συμφέρον λαμβάνηται. καὶ γὰρ <τὸ> τῇ χορευτῇ ὡς χορευτῇ λυσitteλές καὶ τῇ ὅλῃ χορῇ κερδαλέον ἂν εἴη. Ἱεροκλέους ἐκ τοῦ Πῶς πατρίδι χρηστέον. In: Stobajos: *Anthologium*..., III, 39, 35, 2—21.

<sup>21</sup> καὶ ὅτι φύσει μὲν ἔστιν ἄνθρωπος ζῶν πολιτικόν. διὸ καὶ μηδὲν δεόμενοι τῆς παρὰ ἀλλήλων βοηθείας οὐκ ἔλαττον ὀρέγονται τοῦ συζῆν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τὸ κοινῇ συμφέρον συνάγει, καθ' ὅσον ἐπιβάλλει μέρος ἐκάστω τοῦ ζῆν καλῶς. Arystoteles: *Polityka*..., 1278 b 19—23, s. 84. Warto podkreślić, że w przytaczanym przekładzie Ludwika Piotrowicza określenie *τὸ κοινῇ συμφέρον* jest oddawane — trudno doprawdy zrozumieć, dlaczego — za pomocą kilku różnych sformułowań, np. „wspólna korzyść”, „wspólny interes” (to jeszcze niekontrowersyjne), lecz także „dobro ogóln-

istotną konsekwencją tego sposobu rozumowania jest uznanie, że cel działania politycznego nie sprowadza się do funkcjonowania państwa samego w sobie, w oderwaniu od tworzących je obywateli. Takie statolatryczne rozumienie sugerowałoby oddawanie pojęcia τὸ κοινῇ συμφέρον za pomocą sformułowania „korzyść ogólna”. Istota państwa polega jednak na tym, że stanowi ono właśnie wspólnotę, co Arystoteles podkreśla z mocą już w pierwszych wersach *Polityki*, gdy stwierdza: „Skoro widzimy, że każde państwo jest pewną wspólnotą, a każda wspólnota powstaje dla osiągnięcia jakiegoś dobra [...], to jasną jest rzeczą, że wprawdzie wszystkie dążą do pewnego dobra, lecz przede wszystkim czyni to najprzedniejsza ze wszystkich, która ma najprzedniejsze ze wszystkich zadanie i wszystkie inne obejmuje. Jest nią tak zwane państwo i wspólnota państwowa”<sup>22</sup>. Wydaje się, że gdy Arystoteles po pojęciu „państwo” dodaje „wspólnota państwowa”, służyć ma to doprecyzowaniu pojęcia państwa. Państwo wedle Arystotelesa jest państwem nie wtedy, gdy spełnia wymogi natury formalnej, lecz gdy jest właśnie wspólnotą. Tak samo ujmuje to w przywoływanych już rozważaniach na temat τὸ κοινῇ συμφέρον, kiedy dodaje: „[...] to właśnie [τὸ κοινῇ συμφέρον — P.Ś.] jest przede wszystkim celem zarówno dla całej społeczności, jak i dla każdej jednostki z osobna (dosł. »i wspólnie wszyscy, i osobno« — καὶ κοινῇ πᾶσι καὶ χωρὶς). Skupiają się też ludzie i dla życia samego, i podtrzymują wspólnotę państwową, bo życie samo przez się przedstawia niewątpliwie pewne dobre strony, jeśli w nim nie górują nazbyt przeciwności”<sup>23</sup>.

W kanonie kluczowych dla niniejszej interpretacji pojęć „dobro ogólne” stanowiłoby wyraz jedności niszczącej wielość, podczas gdy „dobro wspólne” byłoby właśnie realizacją orficko-pitagorejskiej koncepcji jedności wielości. Owo przeciwstawienie tego, co „wspólne”, temu, co „ogólne” w aspekcie politycznym, widoczne jest również w tekstach Platona — w rozważaniach z pierwszej księgi *Państwa*. Trazymach, stawiając swe tezy dotyczące sprawiedliwości, kładzie akcent na czynnik rządzący, na państwo samo w sobie i na tych, którzy rządzą. Państwo to rząd — mówi Trazymach<sup>24</sup>. Platon natomiast ustami Sokrate-

ne” lub „ogólny pożytek”. Również np. w angielskim przekładzie przytaczanego fragmentu z Hieroklesa, autorstwa K.S. Guthrie’go, τὸ κοινῇ συμφέρον oddane jest jako „general utility” zamiast „common utility”. *The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings Which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy*. Compiled and translated by K.S. Guthrie. Grand Rapids 1987, s. 277.

<sup>22</sup> Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁρίμεν κοινωνίαν τινὰ οὖσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινος ἕνεκεν συνησθηκυῖαν [...], δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινος στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. αὕτη δ’ ἐστὶν ἡ καλουμένη πόλις καὶ ἡ κοινωνία ἢ πολιτική. Arystoteles: *Polityka*..., 1252 a 1—7, s. 25.

<sup>23</sup> μάλιστα μὲν οὖν τοῦτ’ ἐστὶ τέλος, καὶ κοινῇ πᾶσι καὶ χωρὶς· συνέρχονται δὲ καὶ τοῦ ζῆν ἕνεκεν αὐτοῦ καὶ συνέχουσι τὴν πολιτικὴν κοινωνίαν. ἴσως γὰρ ἕνεστί τι τοῦ καλοῦ μόνον καὶ κατὰ τὸ ζῆν αὐτὸ μόνον, ἂν μὴ τοῖς χαλεποῖς κατὰ τὸν βίον ὑπερβάλῃ λίαν. Ibidem, 1278 b 23—27, s. 84—85.

<sup>24</sup> Τίθεται δὲ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἡ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῇ συμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυραννὶς δὲ τυραννικούς, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτως· θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι συμφέρον, καὶ τὸν τούτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς παρανομούντα τε καὶ ἀδικούντα. τοῦτ’ οὖν

sa jako istotniejszy wskazuje drugi czynnik: rządzonych<sup>25</sup>. To nie państwo samo w sobie, w jeszcze mniejszym stopniu rządzący tym państwem, lecz wspólnota i jej korzyść stanowią fundament właściwej polityki, przy czym korzyść wspólnoty jest nierozłączna z korzyściami jej składowymi. Wspólnota właśnie jest przejawem jednoczącej siły kosmicznej harmonii, jest polityczną jednością wielości.

Sposób, w jaki pitagorejczycy rozumieli wspólnotę, tzn. nie jako to, co ogólne, lecz właśnie jako jedność wielości, wydaje się wzmocniony tezą, że niezależnie od wspólnotowej natury człowieka, każdy powinien dążyć do autarkii. Wskazuje na ten fakt Ekfantos w swym traktacie *Περὶ βασιλείας*, pisząc: „[...] jedna bowiem cnota dla rządzenia ludźmi i dla ich życia. Niekorzystnym, jeśli dla zaspokojenia braku zdobywamy sobie pomoc innych, lecz jak wedle natury współdziałamy: będąc bowiem wspólnotowymi, niemniej każdy żyje samowystarczalnie, wedle siebie”<sup>26</sup>.

Jak wcześniej wspomniano, nierozłącznym aspektem wspólnotowości jest przyjaźń. Przyjrzyjmy się nieco bliżej temu zagadnieniu. Przyjaźń podlega, rzecz można, stopniowaniu. Najznamienitsze jej przykłady, które przytacza Jamblich, dotyczą relacji między samymi pitagorejczykami<sup>27</sup>. Ten stopień przyjaźni stanowi wzorzec dla innych jej stopni. Przyjaźń łącząca ludzi w państwo jest skutkiem, jak wynika z przytoczonego cytatu, właściwego prawodawstwa, które stanowi „najpiękniejszą postać sprawiedliwości; ono to nakazuje, co należy czynić, i zakazuje tego, czego czynić nie należy; [ustanawianie praw] jest ważniejsze od wymierzania sprawiedliwości. Ono to bowiem, podobne do sztuki lekarskiej, troszczy się o chorych, [prawodawstwo zaś] nie dopuszcza do powstawania choroby, lecz troszczy się o zdrowie duszy”<sup>28</sup>. O ile realizacja w prawie „prawdziwej przyjaźni” w jej najwyższym stopniu może się okazać trudna, o tyle ta „prawdziwa przyjaźń”, stanowiąc, jak stwierdzono, wzór dla innych, stanowi również wzór dla

ἐστὶν, ὃ βέλτιστε, ὃ λέγω ἐν ἀπάσαις ταῖς πόλεσιν ταῦτόν εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον· αὕτη δὲ που κρατεῖ, ὥστε συμβαίνει τῇ ὁρθῶς λογιζομένῃ πανταχοῦ εἶναι τὸ αὐτὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον. Platon: *Państwo*, 338 e 1—339 a 4. W: Idem: *Państwo. Prawa*. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999.

<sup>25</sup> Οὐκοῦν, ἣν δ' ἐγὼ, ὦ Θρασύμαχε, οὐδὲ ἄλλος οὐδεὶς ἐν οὐδεμιᾷ ἀρχῇ, καθ' ὅσον ἄρχων ἐστίν, τὸ αὐτῇ συμφέρον σκοπεῖ οὐδ' ἐπιτάττει, ἀλλὰ τὸ τῇ ἀρχομένῳ καὶ ἢ ἂν αὐτὸς δημιουργή, καὶ πρὸς ἐκεῖνον βλέπων καὶ τὸ ἐκεῖνῳ συμφέρον καὶ πρέπον, καὶ λέγει ἢ λέγει καὶ ποιεῖ ἢ ποιεῖ ἅπαντα. Ibidem, 342 e 6—11.

<sup>26</sup> Μιᾶ γὰρ ἀρετῇ πρὸς τὸ ἄρchen ἀνθρώπων καὶ πρὸς τὸν αὐτῷ βίον χρήσεται οὐδὲν ὡς δι' ἔνδειαν ποτιλαμβάνων εἰς ὑπηρεσίαν τὰν αὐτὸς αὐτῷ, ἀλλ' ὡς κατὰ φύσιν συνεργῶν· κοινωνίας γὰρ ἐάσας οὐδὲν ἔλαττον ἑκάστος αὐτάρκως βιώσει καθ' αὐτόν. Ἐκφάντου Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περὶ βασιλείας. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 7, 65, 2—6; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts of the Hellenistic period*. Åbo 1965, s. 82.

<sup>27</sup> Jamblich: *O życiu pitagorejskim...*, XXXIII, 234, 1—240, 2. Tłum. J. Gajda-Krynica. W: Porfiriusz, Jamblich, Anonim: *Żywoty Pitagorasa...*, s. 108—110.

<sup>28</sup> πρὸς τοῦτοις ἄλλο εἶδος δικαιοσύνης κάλλιστον κατεστήσατο, τὸ νομοθετικόν, ὃ προστάττει μὲν ἂν δεῖ ποιεῖν, ἀπαγορεύει δὲ ἂ μὴ χρή πράττειν, κρείττον δὲ ἐστὶ καὶ τοῦ δικαστικοῦ· τὸ μὲν γὰρ τῇ ἱατρικῇ προσέοικε καὶ νοσήσαντας θεραπεύει, τὸ δὲ τῇ ἀρχῇ οὐδὲ νοσεῖν (ἐᾶ), ἀλλὰ πόρρωθεν ἐπιμελεῖται τῆς ἐν τῇ ψυχῇ υἱείας. Ibidem, XXX, 172, 1—7, s. 88.

prawa. W czym zatem tkwi istota „prawdziwej przyjaźni”? Piszze Jamblich, że „w prawdziwej trwałej przyjaźni należy określić i ustalić jak najwięcej reguł; powinny być one pięknie i mądrze ustalone, niezależne od okoliczności, godne i dostosowane do obyczajów, tak by żadna rozmowa nie dotyczyła tematów błahych i przypadkowych, lecz by odbywała się zgodnie z zasadami rozważy, obyczajowości i właściwego porządku; by w sposób przypadkowy, błahy i nieobyczajny nie budził się żaden taki afekt, jak gniew czy żądza”<sup>29</sup>. Ten ostatni aspekt ważny jest ze względu na istotę przyjaźni, „zalecali więc pitagorejczycy, by — jeśli to możliwe — z prawdziwej przyjaźni usunąć całkowicie element współzawodnictwa i ambicji; gdyby to zaś nie było możliwe, to przynajmniej z przyjaźni, jaką żywi się wobec rodziców, starszych i dobroczyńców. Bowiem walka i współzawodnictwo z nimi — jako że może im towarzyszyć gniew czy inny tego rodzaju afekt — nie sprzyjają przyjaźni”<sup>30</sup>.

Najwyrazistszym przejawem sprawiedliwości-przyjaźni w państwie jest zgoda (*ὁμοίως*) rządzących i rządzonych: „[...] trzeba bowiem, by instytucja władzy istniała za zgodą obu stron: rządzącego i rządzonych, podobnie jest we właściwie funkcjonujących naukach: trzeba, by z własnej woli uprawiali je i nauczający, i uczący się; dzieło bowiem nigdy nie osiąga zamierzonego celu, jeżeli któraś z wyżej wymienionych stron się sprzeciwia”<sup>31</sup>. Także Ekfantos ukazuje ład państwa przez pryzmat przyjaźni i zgody, pisząc: „[...] zaś w państwie przyjaźń wspólny pewien cel mająca, zgodę kosmosu naśladuje. Natomiast bez uporządkowania władz żadne państwo nie byłoby rządzone. Do tego zaś prawo konieczne i pewne przewodnictwo polityczne, i rządzący, i rządzony, te dla zachowania tego. Z tego dobro wspólne, zharmonizowanie i zgoda ludu przez przekonanie uzgodniona. Kto wedle cnoty rządzi, zwany jest królem i jest [nim rzeczywiście], taką ma przyjaźń i wspólnotowość wobec poddanych sobie, tak jak bóg ma wobec kosmosu i tego, co w nim”<sup>32</sup>. Cóż stanowić jednak ma kryte-

<sup>29</sup> ἐν τῇ μελλούσῃ ἀληθινῇ ἔσεσθαι φιλίᾳ, ὥς πλεῖστα δεῖν ἔφασαν εἶναι τὰ ὀρισμένα καὶ νενομισμένα, καλῶς δὲ ταῦτ' εἶναι κεκριμένα καὶ μὴ εἰκῇ, καὶ δῆτα καὶ εἰς ἕθος ἕκαστον κατακεχωρισμένον δεῖν εἶναι, ὅπως μὴτε ὁμιλία μηδεμία ὀλιγώρως τε καὶ εἰκῇ γίνηται, ἀλλὰ μετ' αἰδοῦς τε καὶ συννόιας καὶ τάξεως ὀρθῆς, μὴτε πάθος ἐγείρηται μηδὲν εἰκῇ καὶ φαύλως καὶ ἡμαρτημένως, οἷον ἐπιθυμία ἢ ὀργή. Ibidem, XXXIII, 233, 1—8, s. 107.

<sup>30</sup> παρεκελεύοντο οὖν οἱ ἄνδρες οὗτοι ἐκ φιλίας ἀληθινῆς ἐξαιρεῖν ἀγῶνά τε καὶ φιλονεικίαν, μάλιστα μὲν ἐκ πάσης, εἰ δυνατόν, εἰ δὲ μὴ, ἕκ γε τῆς πατρικῆς καὶ καθόλου ἐκ τῆς πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους· ὡσαύτως δὲ καὶ ἐκ τῆς πρὸς τοὺς εὐεργέτας. τὸ γὰρ διαγωνίζεσθαι ἢ διαφιλονεικεῖν πρὸς τοὺς τοιοῦτους ἐμπεσοῦσης ὀργῆς ἢ ἄλλου τινὸς τοιούτου πάθους οὐ σωτήριον τῆς ὑπαρχούσης φιλίας. Ibidem, XXXIII, 230, 9—231, 1, s. 107.

<sup>31</sup> ἀμφοτέρων γὰρ δεῖ βουλευμένων τὴν ἐπιστατείαν γίνεσθαι, ὁμοίως τοῦ τε ἄρχοντος καὶ τῶν ἀρχομένων, ὡς περὶ καὶ τὰς μαθησεις τὰς ὀρθῶς γινομένας ἐκουσίως δεῖν ἔφασαν γίνεσθαι, ἀμφοτέρων βουλευμένων, τοῦ τε διδάσκοντος καὶ τοῦ μαθημένου· ἀντιτείνοντος γὰρ ὁποτέρου δήποτε τῶν εἰρημένων οὐκ ἂν ἐπιτελεσθῇ κατὰ τρόπον τὸ προκείμενον ἔργον. Ibidem, XXX, 183, 8—14, s. 92.

<sup>32</sup> ἃ δ' ἐν τῇ πόλει φιλία κοινῇ τινος τέλεος ἔχομένα τὰν τῷ παντὸς ὁμόνοιαν μεμίματα· ἄνευ δὲ τὰς περὶ τὰς ἀρχὰς διατάξεις οὐδεμία ἂν πόλις οἰκοῖτο· εἰς δὲ ταύταν νόμον τε δέεται καὶ τινὸς προστασίας πολιτικῆς τὸ τε ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον, αἷ πως σφίζοιτο δι' αὐτό. ἐκ τούτων κοινὸν ἀγαθὸν εὐαρμοστία τις καὶ τῶν πολλῶν ὁμοφωνία μετὰ πειθοῦς συναδοίσα. ὁ κατ' ἀρετὰν ἐξάρχων καλέεται τε βασιλεὺς

rium, wedle którego powinien zostać w państwie dokonany podział na rządzących i rządzonych<sup>33</sup>? Prowadzi nas to do rozważań poświęconych pitagorejskiej koncepcji władcy.

Pitagorejczycy wprowadzają pojęcie „prawdziwy władca” (ὁ ἀληθινὸς ἄρχων). Prawdziwy władca to ten, który posiadał znajomość „prawdziwej zasady” (ἡ ἀληθινὴ ἀρχή): „[...] dla wiedzy bowiem i poznania niesie z sobą wielkie niebezpieczeństwo niewłaściwe zrozumienie zasady. Krótko mówiąc, nieznanie prawdziwej zasady nie przynosi niczego dobrego. To samo dotyczy władzy; ani bowiem dom [ani państwo] nie mogą funkcjonować właściwie, jeśli nie ma prawdziwego władcy ani uznania [instytucji] władzy”<sup>34</sup>.

καὶ ἔντι, ταύτων ἔχων φιλίαν τε καὶ κοινωσίαν ποτὶ τὸς ὑπ’ αὐτάντων, ἄνπερ ὁ θεὸς ἔχει ποτὶ τε τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ. Ἐκφάντου Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περί βασιλείας. In: Stobajos: *Anthologium*..., IV, 7, 64, 75—84; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts*..., s. 81—82.

<sup>33</sup> Dodajmy, że w pitagorejskich koncepcjach znajdziemy antycypację Platońskiej trójdzielnosci państwa. Co więcej, owa trójdzielnosc ma szerszy wymiar niż Platońska, gdyż również te trzy podstawowe części państwa są trójdzielne, jak przedstawia to Hippodamos, pisząc: Φαμί δ’ ἐγὼν ἐς μοίρας τρεῖς διεσπασθαι τὰν σύμπασαν πολιτείαν· καὶ μίαν μὲν εἶμεν μοῖραν τῶν ἀρετῶν κυβερνητικῶν τὰ κοινά, δευτέραν δὲ τῶν δυνάμει, τρίταν δὲ τῶν ἐκπλαρώσει καὶ χορηγίᾳ τῶν ἀναγκαίων. ὀνυμαίνων δὲ τὸ μὲν πρῶτον πλᾶθος βουλευτικόν, τὸ δὲ δεῦτερον ἐπίκουρον, τὸ δὲ τρίτον βάνανσον. καὶ τὰ μὲν πρᾶτα τῶν ἐλευθέρων βιοτῶν ἐχόντων οἰκῆα φαμί εἶμεν, τὸ δὲ τρίτον τῶν βιοπόνων. καὶ τὸ μὲν βουλευτικὸν ἄριστον εἶμεν, τὸ δὲ βάνανσον χειρόν, τὸ δ’ ἐπίκουρον μέσον. καὶ τὸ μὲν βουλευτικὸν ἄρχεν δεῖ, τὸ δὲ βάνανσον ἄρχεσθαι, τὸ δὲ ἐπίκουρον καὶ ἄρχεν καὶ ἄρχεσθαι. τὸ μὲν γὰρ καὶ τί δεῖ πράσσειν προβουλεύει, τὸ δ’ ἐπίκουρον τῷ μὲν προπολεμὲν ἄρχει τῷ βανανῶσιν παντός, τῷ δὲ προβουλεύεσθαι ἄρχεται. Ἐν ταύτῃ. Ταυτῶν δὲ τῶν μοιρῶν ἐκάστα πάλιν ἐς τρία τέτακται. τῷ τε γὰρ βουλευτικῷ μέρει τὸ μὲν ἐστὶ πρόεδρον, τὸ δὲ ἀρχοντικόν, τὸ δὲ κοινοβουλευτικόν· πρόεδρον μὲν τὸ προσυνεδρεῖν καὶ [τὸ] προβουλεύειν περὶ τῶν πραγμάτων καὶ ὕστερον ἐπαναφέρειν ἐπὶ τὰν βουλάν· ἀρχοντικὸν δὲ τὸ ἧτοι ἄρχων ἢ γεγενημένον ἀρχοντικόν· κοινοβουλευτικὸν δὲ τὸ ἄλλο πλᾶθος τὸ παραδεχόμενον τὰ προσυνηδρευμένα καὶ ἐπιψηφίζομενον καὶ ἐπικουρῶν τὰ ἐπὶ κρίσει. ὡς δ’ ἀπλῶς εἶπεν, δεῖ τὸς μὲν πρόεδρος ἐπὶ τὸ κοινοβουλευτικὸν ἀναφέρειν, τὸ δὲ κοινοβουλευτικὸν διὰ τῶν στρατηγῶν ἐπὶ τὰν ἐκκλησίαν. ἰσαύτως δὲ καὶ τῷ ἐπικουρῷ καὶ [τῷ] δυναμικῷ μέρει τὸ μὲν τι ἐστὶν ἀρχοντικόν, τὸ δὲ προμαχατικόν, τὸ δὲ λοιπὸν καὶ πλήρην μέρος ἀγελαιὸν καὶ στρατιωτικόν· ἀρχοντικὸν μὲν ὡν ἐστίν, ἐξ ὧν στρατοπεδάρχαι καὶ ταξίαρχαι καὶ λοχαγοὶ καὶ πρόμαχοι καθίστανται καὶ καθόλου πάντες οἱ ἀγεμονίαν ἔχοντες· προμαχατικὸν δὲ τὸ τῶν ἀνδρικοτάτων καὶ θημικοτάτων καὶ τολματικοτάτων πᾶν γένος· ἀγελαιὸν δὲ καὶ στρατιωτικὸν τὸ λοιπὸν πλᾶθος. τῷ δὲ βανανῶσιν καὶ βιοπονητικῷ τὸ μὲν ἐστὶ γεωπόνον καὶ περὶ τὰν κατεργασίαν τὰς χερῶν κατασχολούμενον, τὸ δὲ τεχναιτικόν, ὅργανα καὶ ἐπιμαχανάματα τοῖς τῷ βίῳ πράγμασιν ἐκπορίζομενον· τὸ δὲ μεταβλαπτικὸν καὶ ἐμπορικόν, ὃ τὰ μὲν ἐν τῇ πόλει περιουσιάζοντα ἐπὶ τὰν ξέναν διάγεται, τὰ δὲ ἀπὸ τῶν ξένων ἐς τὴν πόλιν. τὰ μὲν ὡν συστάματα τὰς πολιτικὰς κοινωνίας διὰ τοσούτων καὶ τοιούτων μερέων συντέτακται· Ἰπποδάμου Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περί πολιτείας. In: Stobajos: *Anthologium*..., IV, 1, 93, 3—94, 28; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts*..., s. 98—99. Por. J. Gajda: *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*. Wrocław 1986, s. 53—58.

<sup>34</sup> μεγάλην δ’ εἶναι διαφορὰν καὶ σχεδὸν περὶ ὅλου τε καὶ παντός τὸν κίνδυνον γίνεσθαι μὴ ληφθείσης ὁρθῶς τῆς ἀρχῆς· οὐδὲν γὰρ, ὡς ἀπλῶς εἶπεν, ἐπὶ τῶν μετὰ ταῦτα ὑγιᾶς γίνεσθαι ἀγνοηθείσης τῆς ἀληθινῆς ἀρχῆς. τὸν αὐτὸν δ’ εἶναι λόγον καὶ περὶ τῆς ἐτέρας ἀρχῆς· οὔτε γὰρ οἰκίαν οὔτε πόλιν εἰ ποτε ἂν οἰκηθῇται μὴ ὑπάρξαντος ἀληθινοῦ ἀρχοντος καὶ κυριέοντος τῆς ἀρχῆς τε καὶ ἐπιστασίας ἐκουσίως. Jamblich: *O zyciu pitagorejskim*..., XXX, 183, 1—8. Tłum. J. Gajda-Krynica. W: Porfiriusz, Jamblich, Anonim: *Żywoty Pitagorasa*..., s. 92. Janina Gajda-Krynica tak ujmuję zagadnienie „prawdziwego władcy” w filozofii pitagorejskiej: „[...] należy tutaj podkreślić, iż zarówno dla Pseudo-Archytasa, jak i dla autorów innych pism pseudopitagorejskich,



Czym jest „prawdziwa zasada” sprawiedliwości? Stwierdzono już, że jej fundament stanowią wspólnota i równość. Podstawą wspólnoty jest przyjaźń. Jak rozumieć równość? Czy oznacza ona, że np. wszyscy obywatele są równi w aspekcie politycznym? Przeczy temu niejako sama natura sprawiedliwości: „[Pitagorejczycy] twierdzili, iż zasada, [która jawi się] jako jedno, w całokształcie rzeczywistości jest czymś najistotniejszym, podobna jest [jej rola] w wiedzy, w doświadczeniu i w stawaniu się; natomiast [jawi się ona] jako dwoistość w domu, w państwie i w wojsku, jak też we wszystkich tego rodzaju strukturach. Natura zaś zasady w wymienionych wyżej strukturach jest trudna do zbadania i poznania. W nauce bowiem zrozumienie i właściwe rozstrzygnięcie w badaniach nad częściami [jakiegoś] zagadnienia tego, jaka jest ich zasada, nie jest możliwe dla umysłu pospolitego”<sup>35</sup>. Równość oznacza raczej, po pierwsze, równe podleganie wszystkich, czy to rządzących, czy rządzonych, prawu i sprawiedliwości, przy czym rządzący różnią się od rządzonych tym właśnie, że są sprawiedliwsi: „[...] następnie powiedział [do Rady Tysiąca], że powinni wiedzieć o tym, iż ogół obywateli złożył w ich ręce ojczyznę jako wspólny depozyt. Powinni zatem rządzić nią tak, jakby musieli ów powierzony depozyt zwrócić potomkom jako dziedzictwo. A stanie się tak, jeśli będą uważać się za równych wobec wszystkich obywateli i nie będą [nad nimi] górować niczym innym, jak tylko sprawiedliwością”<sup>36</sup>. Po drugie, równość oznacza pewną proporcjonalność, stąd posługiwanie się przez pitagorejczyków na jej wyrażenie symbolem kwadratu: „[...] chcąc zaś ukazać w [rzeczach] odmiennych, niewymiernych i nieokreślonych określoną, jednakową i wymierną sprawiedliwość, jak też pokazać, jak należy jej przestrzegać, orzekł, iż jest ona podobna do tej figury, która jedna tylko spośród figur geometrycznych — jakkolwiek [może mieć boki] o nieokreślonej [długości] i nierówne — tworzy [zbudowane na owych bokach] jednakowe powierzchnie”<sup>37</sup>.

»prawdziwość«, termin »prawdziwy«, »zgodny z prawdą« (*alethinos*), według ustaleń pitagorejskiej gnoseologii, oznacza zgodność z naturą; z prawem natury. [...] »Władca prawdziwy« to władca doskonały z punktu widzenia prawa natury. Cechy władcy »prawdziwego« są więc dla Pseudo-Archytasa determinowane przez naturę”. J. Gajda: *Prawo natury...*, s. 47.

<sup>35</sup> ἀρχὴν δὲ ἀπεφαίνοντο ἐν παντὶ ἐν τι τῶν τιμωτάτων εἶναι ὁμοίως ἐν ἐπιστήμῃ τε καὶ ἐμπειρίᾳ καὶ ἐν γένεσει, καὶ πάλιν αὖ ἐν οἰκίᾳ τε καὶ πόλει καὶ στρατοπέδῳ καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις συστήμασι, δυσθεώρητον δ' εἶναι καὶ δυσνόητον τὴν τῆς ἀρχῆς φύσιν ἐν πᾶσι τοῖς εἰρημένους. ἐν τε γὰρ ταῖς ἐπιστήμασι οὐ τῆς τυχεύσεως εἶναι διανοίας τὸ καταμαθεῖν τε καὶ κρίναι καλῶς βλέψαντας εἰς τὰ μέρη τῆς πραγματείας, ποῖον τούτων ἀρχή. Jamblich: *O życiu pitagorejskim...*, XXX, 182, 7—183, 1. Tłum. J. Gajda-Krynica. W: Porfiriusz, Jamblich, Anonim: *Żywoty Pitagorasa...*, s. 91—92.

<sup>36</sup> ἔπειτα ὑπολαμβάνειν αὐτοὺς ἔφη δεῖν κοινῇ παρακαταθήκην ἔχειν τὴν πατρίδα παρὰ τοῦ πλήθους τῶν πολιτῶν. δεῖν οὖν ταύτην διοικεῖν οὕτως, ὥς μέλλουσι τὴν πίστιν παραδόσιμον τοῖς ἐξ αὐτῶν ποιεῖν. ἔσεσθαι δὲ τοῦτο βεβαίως, ἐὰν ἅπανιν ἴσοι τοῖς πολιταῖς ὁσι καὶ μηδενὶ μᾶλλον ἢ τῇ δικαίᾳ προσέχωσι. Ibidem, IX, 46, 1—7, s. 41.

<sup>37</sup> βουλόμενος δὲ τὴν ἐν τοῖς ἀνίστοις καὶ ἀσυμμέτροις καὶ ἀπείροις πεπερασμένην καὶ ἴσην καὶ σύμμετρον δικαιοσύνην παραδείξαι, ὅπως δεῖ αὐτὴν ἀσκεῖν ὑψηλίστασθαι, τὴν δικαιοσύνην ἔφη προσοικεῖναι τῇ σχήματι ἐκείνῳ, ὅπερ μόνον τῶν ἐν γεωμετρίας διαγραμμάτων ἀπείρους μὲν ἔχει τὰς τῶν σχημάτων

Trudno zatem w świetle przytoczonych uwag interpretować pitagorejskie pojęcie „izonomia” jako tożsame z demokracją. Wydaje się, iż wprost przeciwnie, podstawą pitagorejskiej koncepcji polityki jest mądrość — to ona prowadzi do poznania „prawdziwej zasady”, czyli do sprawiedliwości, która przecież nie jest dostępna „umysłowi pospolitemu”. Co więcej, w politycznej refleksji pitagorejskiej, wywodzącej „prawdziwą zasadę” od boga, w jego boskim prawie znajdującej wsparcie dla ludzkiego prawa i sprawiedliwości, uznaje się boga za konieczny warunek wszelkiego dyskursu o sprawiedliwości: „[...] wszelako jednak wszelkie pouczenia określające, co trzeba czynić i czego nie należy, uwzględniają [w swym wywodzie] obcowanie z bogiem; to jest podstawowa zasada i całe życie jest jej podporządkowane: kroczyć za bogiem; na tym polega dowód. Na tym zasadza się filozofia. W sposób godny śmiechu postępują bowiem ludzie, szukając tego, co dobre, gdzie indziej niż u bogów, tak jak ktoś w kraju podległym władzy królewskiej obdarzyłby wciąż kogoś z poddanych obywateli, zlekceważywszy tego, kto nad wszystkim panuje. Tak samo według pitagorejczyków czynią ludzie. Skoro bowiem bóg istnieje i włada wszystkim, należy zgodnie uznać, że u boga jako władcy należy szukać dobra”<sup>38</sup>. Władać, przynajmniej w znaczeniu stanowienia praw, powinni ci, którzy „kroczą za bogiem”. To filozofowie. To mniejszość. Pitagorejskie pojęcie izonomii nie jest zatem tożsame z demokracją. Oznacza równość prawa i sprawiedliwości dla wszystkich, oznacza dbanie o państwo jako o całość, jako o „wspólny depozyt”. Ale gwarancją takiego ustroju będzie prawodawstwo „kroczących za bogiem” filozofów, którzy powinni być towarzyszami rządzących, jak Themis Zeusa czy Dike Plutona: „Ludzie bowiem wiedząc, że nigdzie nie można się obejść bez sprawiedliwości, pokazali w mitach, że to samo miejsce przy Zeusie zajmuje Temis, przy Plutonie Dike, a w państwach prawo, by tego, kto wbrew sprawiedliwości uchyla się od powinności, cały świat uznał za niesprawiedliwego”<sup>39</sup>.

συστάσεις, ἀνομοίως δὲ ἀλλήλοις διακειμένων ἴσας ἔχει τὰς τῆς δυνάμεως ἀποδείξεις. Ibidem, XXX, 179, 8—180, 1, s. 90—91.

<sup>38</sup> ἅπαντα μέντοι, ὅσα περὶ τοῦ πράττειν ἢ μὴ πράττειν διορίζουσιν, ἐστόχασται πρὸς τὸ θεῖον, καὶ ἀρχὴ αὕτη ἐστί, καὶ ὁ βίος ἅπας συντέτακται πρὸς τὸ ἀκολουθεῖν τῇ θεῇ, καὶ ὁ λόγος αὐτὸς ταύτης ἐστὶ τῆς φιλοσοφίας. γελοῖον γὰρ ποιοῦσιν ἄνθρωποι ἄλλοθεν ποθεν ζητοῦντες τὸ εὖ ἢ παρὰ τῶν θεῶν, καὶ ὅμοιον ὥσπερ ἂν εἴ τις ἐν βασιλευσμένῃ χώρᾳ τῶν πολιτῶν τινὰ ὑπαρχον θεραπεύει, ἀμελήσας αὐτοῦ τοῦ πάντων ἀρχοντος· τοιοῦτον γὰρ οἰοῦνται ποιεῖν καὶ τοὺς ἀνθρώπους. ἐπεὶ γὰρ ἐστὶ τε θεὸς καὶ οὗτος πάντων κύριος, δεῖν ὁμολογεῖται παρὰ τοῦ κυρίου τὸ ἀγαθὸν αἰτεῖν. Ibidem, XVIII, 86, 15—87, 8, s. 57. Należy podkreślić, że rozumienie boskości nie ma w tym wypadku znaczenia religijnego, lecz podobnie jak w całej filozofii przedplatońskiej oznacza utożsamienie z bogiem najwyższej zasady (bądź najwyższych zasad), która (które) rządzi (rządzą) „kosmosem”. Zob. między innymi J. Gajda - Krynicka: *Pitagorejski model ustroju doskonałego*. „Roczniki Humanistyczne” 2004, T. 52, z. 3, s. 93.

<sup>39</sup> τοὺς γὰρ ἀνθρώπους εἰδότες, ὅτι τόπος ἅπας προσδεῖται δικαιοσύνης, μυθοποιεῖν τὴν αὐτὴν τάξιν ἔχουν παρὰ τε τῇ Διὶ τὴν Θέμιν καὶ παρὰ τῇ Πλούτῳ τὴν Δίκην καὶ κατὰ τὰς πόλεις τὸν νόμον, ἵν' ὁ μὴ δικαίως ἐφ' ἃ τέτακται ποιεῖν ἅμα φαίνεται πάντα τὸν κόσμον συναδικῶν. Jamblich: *O życiu pitagorejskim...*, IX, 46, 7—47, 1. Tłum. J. Gajda - Krynicka. W: Porfiriusz, Jamblich, Anonim: *Żywoty Pitagorasa...*, s. 41.

Analogicznie również rozumieć należy odrzucenie monarchii. W kontekście, w jakim pojęcia „monarchia” używają pitagorejczycy, nie oznacza ona po prostu władzy jednego, lecz wydaje się, w sposób analogiczny do jednego ze sposobów użycia tego pojęcia przez Arystotelesa, określać każdy ustrój prowadzący do „choroby państwa”, wynikający z porzucenia przez rządzących perspektywy interesów całości na rzecz interesów części.

Niestety, nie dysponujemy żadnym autentycznym źródłem ukazującym szczegółowiej pitagorejskie koncepcje *polis*. Istnieją jednak apokryficzne dokumenty, czy też dokładniej mówiąc: streszczenia traktatów przypisywanych pitagorejczykom, a poświęconych problematyce *polis*. Wszystkie znajdują się w przytaczanym już wielokrotnie w niniejszej pracy dziele Jana Stobajosa *Anthologium*. Są to traktaty o tym samym, *nota bene* znamionym, tytule *Περὶ βασιλείας*<sup>40</sup>. Jako ich autorów wymienia się trzech pitagorejczyków: Ekfantosa (przywoływanego już w tej pracy), Diotogenesa i Sthenidasa. Niezależnie od wątpliwości dotyczących ich autentyczności, czy wręcz niezależnie od pewności co do ich nieautentyczności, wydaje się, że „ważniejszy jest nie ulegający wątpliwości fakt, iż musiały one powstać na podstawie bądź to konkretnych pitagorejskich źródeł, które nie przetrwały do naszych czasów, bądź też tradycji, przypisującej pitagorejczykom określone teorie”<sup>41</sup>. Przyjrzyjmy się głównym tezom niniejszych traktatów, a następnie odnieśmy je do poczynionych tu, ogólnych ustaleń dotyczących pitagorejskiej filozofii polityki. Umożliwi nam to przeprowadzenie zarówno wzajemnej weryfikacji wszystkich ustaleń, jak i da w efekcie pełniejszy obraz pitagoreizmu oraz jego politycznej doktryny.

Fundamentem traktatów *Περὶ βασιλείας* jest odniesienie władzy politycznej, symbolizowanej przez króla, do władzy boskiej, sprawującej rządy nad całym „kosmosem”. Jak bowiem stwierdza w swym traktacie Diotogenes, „Trzecią różnoważną cechą króla określam służenie bogu. Powinien bowiem najszlachetniejszy przez najszlachetniejszego być czczony, rządzący przez rządzonych. Otóż spośród najbardziej szanowanych bóg najszlachetniejszy, na ziemi zaś i [wśród] ludzi król. Jak zaś bóg wobec kosmosu, król wobec państwa; i jak państwo wobec kosmosu, król wobec boga. Państwo bowiem, z wielości i różności będąc złożone (zharmonizowane — *συναρμωσθεῖσα*), naśladuje porządek i harmonię kosmosu, natomiast król, władzę mając nieodpowiedzialną (nie zdając z niej rachunku — *ἀνυπεύθυνον*), i sam będąc prawem ożywionym, reprezentuje formę (*παρεσχαμάτιστα*) boga wśród ludzi”<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Odnosnie do tych traktatów por. J. G a j d a: *Prawo natury...*, s. 62—64.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 33. Autorka dodaje: „[...] pisma takie musiały więc istnieć. Na rzeczywiste ich istnienie, poza tradycją i konkretnymi świadectwami, wskazuje i to, iż jest rzeczą niemożliwą, by doktryna »starych« pitagorejczyków przetrwała ponad wiek tylko w tradycji ustnej”. Ibidem, s. 35.

<sup>42</sup> *τό γε μὴν τρίτον, λέγω δὲ τὸ θεραπεύειν τοὺς θεούς, βασιλέως ἀντάξιον· δεῖ γὰρ τὸ ἄριστον ὑπὸ τῷ ἀρίστῳ τιμᾶσθαι καὶ τὸ ἀγεμονέον ὑπὸ τῷ ἀγεμονέοντος. τῶν μὲν ὦν φύσει τιμωτάτων ἄριστον ὁ θεός, τῶν δὲ περὶ γῆν καὶ τοὺς ἀνθρώπους ὁ βασιλεύς. ἔχει δὲ καὶ ὡς θεὸς ποτὶ κόσμον βασιλεὺς ποτὶ πόλιν· καὶ*

Analogia króla do boga oznacza w konsekwencji przede wszystkim, że władca powinien być mędrce: mądrość bowiem stanowi przyczynę prawodawstwa, to zaś jest podstawą rządzenia. „Król powinien być mędrce — pisze z kolei Sthenidas — taki bowiem będzie wiernie naśladowającym i podziwiającym pierwszego boga. Tamten wszakoż jest z natury pierwszym królem i władcą, ten zaś — przez narodziny i naśladownictwo. I ten we wszystkim i w całości [rządzi] — ten zaś na ziemi, i ten wiecznie wszystkim rządzi i żyje sam w tym samym posiadaniu mądrości, ten natomiast w czasie poznaje. Szlachetnym zaś będzie to naśladowanie, jeśli wielkoduszne i niepodzielne, i przygotowujące jego samego [*scil.* króla] do poprzesztania na małym, okazujące poddanym ojcowskie usposobienie: dlatego bowiem w pewnej mierze przede wszystkim nazywa się pierwszego boga ojcem bogów, a ojcem ludzi jest, jako że jest łagodny dla wszystkich jemu poddanych i nigdy nie poprzesztaje panować opatrnością (*tās προστασίας*) ani nie zadowala się byciem stwórcą wszystkiego, lecz i żywicielem oraz nauczycielem wszystkiego, co piękne, i prawodawcą wszystkiego na równej podstawie (*ἐπίσας*). Tak słusznym jest, aby i na ziemi, i między ludźmi rządzić miał król: nic nie jest piękne, co nie podlega królowi i władzy; zaś bez mądrości i poznania ani król, ani władca nie może być. Mędrzec i król będzie więc naśladowającym i legalnym rządcą boga”<sup>43</sup>. Przyjęcie mądrości za fundament prawdziwej władzy i prawdziwego władcy pozwala wnioskować, że pitagorejczycy utożsamiają króla z filozofem, umiejętność rządzenia — z filozofią. Przedstawiono w poprzedniej części, przytaczając opinię Cornforda, ujęcie pitagorejskiej filozofii jako „najwyższej formy muzyki”, rozumianej przede wszystkim jako wiedza o zasadach harmonii. Nie dziwi zatem, że określają pitagorejczycy króla-filozofa przez analogię muzyczną: jako tego, który właściwie harmonizuje państwo. Pisze o tym między innymi Diotogenes: „[...] jak lirę i państwo praworządne — konieczne, by harmonizował król, najpierw w sobie urządzając ład miarą sprawiedliwości i praw, ponieważ świadom, że dla bliźnich,

ὡς πόλις ποτὶ κόσμον βασιλεὺς ποτὶ θεόν. ἃ μὲν γὰρ πόλις ἐκ πολλῶν καὶ διαφερόντων συναρμοσθεῖσα κόσμῳ σύνταξιν καὶ ἁρμονίαν μεμύματαί, ὁ δὲ βασιλεὺς ἀρχὴν ἔχων ἀνυπεύθυνον, καὶ αὐτὸς ὢν νόμος ἐμψυχος, θεὸς ἐν ἀνθρώποις παρεσχαμιάσται. *Διωτογένεος Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περί βασιλείας*. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 7, 61, 27—38; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 72.

<sup>43</sup> Χρητὸν τὸν βασιλέα σοφὸν ἦμεν· οὗτω γὰρ ἐσσεῖται ἀντίμιμος καὶ ζαλωτὰς τῷ πρῶτῳ θεῷ. οὗτος γὰρ καὶ φύσει ἐντὶ καὶ πρῶτος βασιλεὺς τε καὶ δυνάστης, ὁ δὲ γενέσει καὶ μιμάσει. καὶ ὁ μὲν ἐν τῇ παντὶ καὶ ὅλῃ, ὁ δὲ ἐπὶ γὰρ, καὶ ὁ μὲν αἰεὶ τὰ πάντα διοικεῖ τε καὶ ζῶει αὐτὸς ἐν αὐτῇ κεκταμένος τὴν σοφίαν, ὁ δ' ἐν χρόνῳ ἐπιστάμην. ἄριστα δὲ καὶ μιμείοιτο τοῦτον, εἰ μεγαλόφρονά τε καὶ ἡμέρον καὶ ὀλιγοδέα παρασκευάζει αὐτόν, πατρικὰν διάθεσιν ἐνδεικνύμενος τοῖς ὑφ' αὐτῇ διὰ τοῦτο γὰρ πον μάλιστα καὶ νομομίχθαι τὸν πρῶτον θεὸν πατέρα μὲν θεῶν, πατέρα δὲ ἀνθρώπων ἦμεν, ὅτι ἥπιος πρὸς πάντα τὰ ὑπ' αὐτῷ γενόμενα ἐντί, καὶ ἀντεχόμενος τὰς προστασίας οὐδέποκα παύεται, οὐδὲ ἤρκεσται τῇ ποιεῖν μόνον πάντων γεγόνειν, ἀλλὰ καὶ τροφεὺς διδάσκαλός τε τῶν καλῶν πάντων καὶ νομοθέτας πέφυκε πᾶσιν ἐπίσας. τοιοῦτον θέμις ἦμεν καὶ τὸν ἐπὶ γὰρ καὶ παρ' ἀνθρώποις ἀγεμονὲν μέλλοντα βασιλέα· οὐδὲν δὲ ἀβασίλευτον καλὸν οὐδὲ ἀναρχον· ἄνευ δὲ σοφίας καὶ ἐπιστάμης οὔτε μὲν βασιλέα οὔτε ἄρχοντα οἶον τε ἦμεν. μιματὰς ἄρα καὶ ὑπερέτας ἐσσεῖται νόμιμος τῷ θεῷ ὁ σοφός τε καὶ βασιλεὺς. *Σθαιίδα Λοκροῦ Πυθαγορείου Περί βασιλείας*. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 7, 63, 1—22; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 187—188.

z daną mu od boga nad nimi władzą, harmonia na nich (*scil.* sprawiedliwości i prawie) winna być harmonizowana<sup>44</sup>. I dalej: „[...] nie mniej bowiem od aulosu i harmonii dobry król opromienieniem winien pobudzić dusze opromienionych<sup>45</sup>. Podobnie zestawia państwo i muzykę Hippodamus, pisząc: „[...] następnie o zharmonizowaniu i zjednoczeniu ich powiemy. Skoro zaś cała wspólnota polityczna lirze doskonałością pokrewna, pożądane ćwiczenia potrzeb i zharmonizowanie, i doskonalenie pewnym dotknięciem i pożądaniem muzycznym<sup>46</sup>.

Skutkiem mądrości prawdziwego władcy, tym, co powinno wyróżniać go spośród poddanych, będzie wyższość w cnotliwości. Niezależnie bowiem od innych koniecznych przymiotów cnota stanowi podstawę jego władzy, jak tłumaczy Diotogenes, pisząc: „[...] koniecznym bowiem, aby przewyższał innych cnotą i ze względu na nią wart władzy sądzenia rządzący, lecz nie ze względu na bogactwo albo moc, albo siłę zbrojną. Ta [pierwsza] bowiem wspólna z tymi, którym przypadkowo się powodzi, ta [druga] zaś z nierozumnymi zwierzętami, ta [trzecia] natomiast z tyranami. Ta zaś [*scil.* cnota] jedyna własnością dobrych ludzi. Jeśli jakikolwiek król umiarkowany jest ze względu na przyjemności, wspólnotowy ze względu na majątek, rozumny zaś i potężny ze względu na rządzenie, taki będzie prawdziwie królem (*ἀλάθην βασιλεύς*)<sup>47</sup>.

Jedną z najistotniejszych konsekwencji naśladownictwa boskości ze strony władcy jest jego samowystarczalność. Tak przedstawia boską autarkię Ekfantos: „Bóg nie potrzebuje ani służących, ani poddanych, ani znów wydawania rozkazów jakichś nie potrzebuje, ani uwieczniania albo ogłaszania jemu posłusznych czy potępiania nieposłusznych, tak sam rządzi tak wielką władzą, lecz wydaje mi się, wytwarzając najwartościowszy [sposób], jego samego wybieranie umiejscawia w naturze wszystkich bytów. Będąc zaś sam dobrym, i tym jednym, i naj-

<sup>44</sup> ὅθεν ὡς λύραν καὶ πόλιν εὐνομούμεναν δεῖ συναρμόσασθαι βασιλέα ὅρον δικαιοτάτον καὶ νόμῳ τάξιν ἐν αὐτῇ πρῶτον καταστασάμενον, εἰδὸτα διότι τῷ πλάθεος, ὃ δέδωκεν ὁ θεὸς αὐτῇ τὰν ἀγεμονίαν, ἡ συναρμογὰ ποτ' αὐτὸν ὀφείλει συναρμοσθῆμεν. Διωτογένεος Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περί βασιλείας. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 7, 62, 29—33; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 73.

<sup>45</sup> οὐ γὰρ μῆρον αὐλῶν καὶ ἁρμονίας <ἂ> τῷ ἀγαθῷ βασιλέως ποταύγασις ὀφείλει τρέπεν τὰς ψυχὰς τῶν ποταυγασμένων. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 7, 62, 66—68; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 74.

<sup>46</sup> ἔπειτα δὲ καὶ περὶ ἁρμογᾶς καὶ ἐνόσιος αὐτῶν ῥητέον. Ἐπεὶ δὲ πᾶσα πολιτικὰ κοινωνία λύρας παντελῆς ποτῶκεν, <ποθεκτέον> τῇ ἐξαρτύσιός τε δέεσθαι καὶ συναρμογᾶς καὶ τὸ τελευταῖον ἐπαφᾶς τινος καὶ προσχράσιος μουσικᾶς. Ἱπποδάμιον Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περί πολιτείας. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 1, 94, 28—32; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 99.

<sup>47</sup> δεῖ γὰρ καθυπερέχεν τῶς ἄλλως ἀρετῇ καὶ κατταύταν ἄξιον κρίνεσθαι τῷ ἄρχεν, ἀλλὰ μὴ καττὸν πλοῦτον ἢ τὰν δύναμιν ἢ τὰν εἰρμὴν τὰν τῶν ὄπλων· ὃ μὲν γὰρ τι κοινὸν ἐντὶ καὶ τῶν τυχευόντων, ὃ δὲ κοινὸν καὶ τῶν ἀλόγων ζώων, ὃ δὲ κοινὸν καὶ τῶν τυράννων, ὃ δὲ μόνον ἴδιον τῶν ἀγαθῶν ἀνθρώπων. ὥστε ὅστις βασιλεὺς σίφρων μὲν ἐντὶ περὶ τὰς ἀδονάς, κοινωνατικὸς δὲ περὶ τὰ χρήματα, φρόνιμος δὲ καὶ δεινὸς περὶ τὰν ἀρετάν, οὗτος καὶ εἴη καττὰν ἀλάθην βασιλεὺς. Διωτογένεος Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περί βασιλείας. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 7, 62, 12—20; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 73.

prostszy działa: ci zaś, którzy go naśladowają, wszystko lepiej od innych wykonują<sup>48</sup>. W konsekwencji więc naśladownictwo boskości sprowadza się do samowystarczalności, prawdziwie zaś samowystarczającym jest władca: „[...] rzeczywiście naśladownictwo jest samowystarczalnością wszystkiego innego. Lecz bowiem nie inne cnoty czynią podobającym się bogu, inne zaś naśladowającymi go. Czy zaś nasz ziemski król nie podobnie samowystarczalny? I odtworzywszy bowiem siebie wedle jednego, najlepszego wizerunku, utoruje drogę wszystkim sobie podobnie jaśniejącym<sup>49</sup>. Czynikiem, który staje się fundamentem, przyczyną wszelkich cnót, jest rozsądek (ἡ φρόνησις), cechujący zarówno boskość, jak i króla: „[...] że bez rozsądku by się nie zrodziły, jasne; że rozsądkiem kosmosu bóg, oczywiście: łączy bowiem kosmos i porządkuje potrzeby, bez rozumu zaś by się nie zrodził. Bez rozsądku król nie miałby cnót, mam na myśli sprawiedliwość, wstrzeźliwość, wspólnotowość i wszelkie inne im pokrewne<sup>50</sup>”.

Tak jak sposobem rządzenia „kosmosem” przez boskość jest zapisane w każdym bycie dążenie do naśladownictwa, tak też najlepszym sposobem rządzenia ziemskiego władcy jest nakłanianie obywateli do realizacji właściwego wzorca zachowań, wzorca, którego władca, będąc naśladowcą boskości, winien być najdoskonalszym w państwie realizatorem, gdyż „wzbudzić może jedynie król ludzką naturę, i to oto dobro, które naśladowaniu siebie towarzyszy, z konieczności lepszym. Podobnie zaś tych, którzy przez zepsuty trunek czy z powodu złego jedzenia popadną w zapomnienie swego dążenia, *logos* ochrania i chorych ulecza, i tych od złego wszczępienia [*scil.* wychowania] usuwa zapomnienie umocnieniem pamięci, tak długo jak pochodzące [od niego] wezwanie namówi: choć początek ze złego nasienia, ujmuje to [*scil.* królewskie wezwanie] dobrym wpływem mieszkańców ziemskiego terytorium, w którym ze względu na słabość jakiegokolwiek natury *logos* ludziom towarzysząc, uzupełnia to, co z powodu nieumiejętności następuje<sup>51</sup>”.

<sup>48</sup> *χρὴ μὲν θεὸς οὔτε διακόνους ἔχων οὔτε ὑπηρέτας οὔτ' αὖ προστάξει τινὶ χροῖμενος οὐδὲ στεφανίων ἢ ἀναγορεύων τῶς πειθόμενους ἢ ἀτιμάζων τῶς ἀπειθέοντας, οὗτος αὐτὸς ἄρχει ποτὶ τασόνδε μέγεθος ἀρχῆς, ἀλλ' οἶμαι παρέχων ἀξιολύμιατον ἑωυτὸν ζῆλον ἐντίθητι πᾶσι τὰς αὐτῷ φύσις. ἔντι δὲ αὐτὸς μὲν ἀγαθός, καὶ τότε μόνον τε καὶ ῥᾶδιον ἔργον αὐτῶν· οἱ δὲ μιμνέμενοι τῶν ἄλλων κρέσσον τῆρδε πάντα ἐργάζονται.* Έκφάντου Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περί βασιλείας. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 7, 65, 14—21; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 82.

<sup>49</sup> *ἂ δὲ ὁμοίως καὶ ἐκάστω τῷδε αὐταρκές ἐντι. οὐ γὰρ ἄλλα μὲν ἀρετὰ ποιεῖ τῇ θεῷ, μιμέσται δ' αὐτὸν ἄνθρωπος. ὁ δ' ἐπίγρητος ἀμὴν βασιλεὺς πῶς οὐχ ὁμοίως αὐτάρκης; ἀπεικάζων τε γὰρ αὐτὸν ἐνὶ ἧν ἀπεικάσειε τῇ κρατίστῃ, καὶ πᾶς ἑωυτῇ πειρώμενος ὁμοιοῦν αἶθος ἔσσειται.* In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 7, 65, 21—27; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 82.

<sup>50</sup> *ταῦτα δ' ὅτι μὲν φρονάσιος χωρὶς οὐκ ἂν γένοιτο, δᾶλον, ὅτι δ' ἂ τῷ κόσμῳ φρόνασις ὁ θεὸς ἐντι, φανερόν· συνέχεται γὰρ εὐκοσμία τε καὶ τάξει τῇ θεούσῃ· νόῳ δὲ χωρὶς οὐκ ἂν αὐτὰ γενόιατο. οὐδ' ὁ βασιλεὺς δὴ χωρὶς φρονάσιος ταύτας ἂν ἔχοι τὰς ἀρετάς, δικαιοσύνην φανὶ καὶ ἐγκράτειαν καὶ κοινωνίαν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά.* In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 7, 66, 17—23; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 84.

<sup>51</sup> *ἐνεργάσαιο δ' ἂν μόνος ὁ βασιλεὺς ἀνθρώπων φύσει καὶ τότε τὸ ἀγαθόν, ὥς διὰ μίμωσιν αὐτῷ τῷ κρέσσονος ποτὶ τὸ δέον ἔπεισθαι. τῶς δὲ ὥσπερ ὑπὸ μέθας διεφθαρμένως καὶ διὰ κακὰν τροφὰν ἐς λάθην*

Rozsądek i samowystarczalność są przyczynami niezbędnych cnót władcy, takich jak wstrzemięźliwość: „[...] jak możliwym jest bez wstrzemięźliwości być samowystarczalnym? Wystawność jest matką niewstrzemięźliwości, ta zaś zu-chwalstw, z których wiele zła w ludziach [się bierze]. Lecz samowystarczalność ani nie jest potomkiem wystawności, ani tych z niej [zrodzonych]: lecz sama jest zasadą (władzą) wszystkim rządzącą, choć nią samą nikt nie rządzi. Ta sama, będąc [przynależną] bogu, jest i królowi [przynależną], samo-rządzeniem (skąd i samowystarczalnemu zwany), rządzonym zaś przez nikogo”<sup>52</sup>. O roli wstrze-mięźliwości, rozumianej jako przewyższanie przyjemności, pisze Diotogenes: „[...] stąd też konieczne, aby król nie był zwyciężony przez przyjemność, lecz ją sam zwyciężał, nie powinien bowiem być podobny do tłumu, lecz ponad tłum się wyróżniać, nie działać, oddając się przyjemności, lecz bardziej dla osiągnię-cia dzielności. Jednocześnie zaś właściwym, aby ten, kto ma rządzić innymi, koniecznie uprzednio miał moc rządzenia swymi namiętnościami”<sup>53</sup>. Innymi cnotami charakterystycznymi dla prawdziwego władcy są także nierozzerwalnie z sobą związane wspólnotowość i sprawiedliwość: „[...] ten sam, święte i boskie mając pojęcie bytów, jest królem. Taki oto bowiem ośmielony będzie przyczyną wszelkiego dobra, zła zaś żadnego. Lecz że nie byłby sprawiedliwym, nie będąc wspólnotowym, jest całkowicie jasne. Wspólnota bowiem jest równością i w jej rozstrzyganiu początkiem jest sprawiedliwość, uczestniczy natomiast w niej wspólnota: nie jest bowiem możliwym być niesprawiedliwym, a dzielić równo, albo też dzielić równo, a być niewspólnotowym”<sup>54</sup>.

ἐμπεσόντας αὐτῷ παραλαφθεὶς ὁ λόγος ἐπέρωσέν τε καὶ κάμνοντας ἰάσατο καὶ τὰν ἐκ τὰς κακίας ἐνοικεῦσαν αὐτοῖς λάθαν ἐκβαλὼν τὰν μνάμαν ἐσώκισεν, ἐξ ἧς ἀπετέχθη ἡ καλεομένη πειθὴ καὶ τὰν ἀρχὰν ἐκ φαύλων σπερμάτων λαβοῦσα αὐτὰ τι σπουδαῖον ἐφύη τὰν ἐπίγῃον οἰκεῦσα χώραν, ἐν ᾗ δι' ἀσθένειαν τὰς ἀμῶν φύσις ὁ λόγος ἀνθρώποις ὁμιλέων ἀναπλαροῖ τὰ τῶν διὰ κακίαν ὑστερούντων. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 7, 65, 37—48; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 83.

<sup>52</sup> ἐγκρατεῖα δὲ πῶς οὐκ ἂν ὑπολάβοι τις τὸν αὐτάρκη; ἡ γὰρ πολυτέλεια μάλιστα τὰς ἀκρασίας, αὐτὰ δὲ τὰς ὕβριος, ἐξ ἧς τῶν ἐν ἀνθρώποις κακῶν τὰ πολλά. ἡ δ' αὐτάρκεια οὐδ' ἂν τέκοι πολυτέλειαν οὔτε τὰ ἀπ' αὐτᾶς· ἀλλὰ αὐτὰ τις οὐσα ἀρχὴ πάντα μὲν ἄγοι, ἄγοιτο δ' ἂν ὑπ' οὐδενός, ὅπερ ἐντι μὲν τῇ θεῇ, ἐντι <δὲ> καὶ τῇ βασιλεῖ, αὐτῇ μὲν ἄρχεν (ἀφ' ὅπερ καὶ ὁ αὐτάρκης καλεῖται), ἄρχεσθαι δ' ὑπ' οὐδενός. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 7, 65, 9—17; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 83—84.

<sup>53</sup> Ὅθεν δεῖ τὸν βασιλέα μὴ νικῆσθαι ὑφ' ἀδονᾶς, ἀλλ' αὐτὸν νικῆν ταύταν, μηδ' ὅμοιον ἦμεν τοῖς πολλοῖς ἀλλὰ ἐπὶ πολλῶν διαφέροντα τοῦτων, μηδ' ἔργον ἀγείσθαι τὰν ἀδονὰν ἀλλὰ μάλλον τὰν ἀνδραγαθίαν· ὅμια δὲ καὶ πρέπει τὸν ἀτέρων ἄρχεν χρήζοντα τῶν αὐταυτῷ παθέων πρᾶτον δύνασθαι ἄρχεν. Διωτογένεος Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περί βασιλείας. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 7, 62, 2—7; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 72.

<sup>54</sup> Ἄνπερ ἱερὰν καὶ θείαν ἔχων ἔννοιαν τῇ ὄντι βασιλεὺς εἶη· τὰδε γὰρ πεπεισμένος ἀγαθῶν μὲν πάντων αἵτιος ἐσσεῖται, κακῶν δὲ οὐδενός. οὐ μὲν ἀλλ' ὅτι γε δίκαιος ἐσσεῖται κοινωνικός ὡν παντὶ τῇ δαλῶν· ἰσότητι γὰρ ἡ κοινωνία, καὶ ἐν τῇ ταύτας ἀποδιανομῇ ἐξάρχει μὲν ἡ δικαιοσύνη, μετέχει δ' ἡ κοινωνία· οὐ γὰρ δυνατόν ἄδικον μὲν ἦμεν, μεταδιδοῦμεν δὲ ἰσότητος, ἢ μεταδιδοῦμεν <μὲν> ἰσότητος, μὴ κοινωνικὸν δὲ ἦμεν. Ἐκφάντου Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περί βασιλείας. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 7, 66, 2—9; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 83.

Prawdziwym władcą jest jednak nie ten, który tylko ma owe cechy, lecz zarazem, jak stwierdza Archytas, „musi prawdziwy władca nie tylko wiedzę i moc mieć, aby pięknie rządzić, lecz i miłować ludzi (ἀλλὰ καὶ φιλόανθρωπον); nie do pojęcia bowiem jest pasterz, który nienawidzi owiec, jak i ten, który będzie wrogiem swych wychowanków”<sup>55</sup>. Tę samą myśl formułuje Ekfantos, stwierdzając, że „całą życzliwość powinien okazywać najpierw król wobec poddanych, następnie ci wobec króla, jak dalece [upodobnić się do życzliwości] rodziców wobec dzieci, pasterza wobec stada i prawa wobec tych, których formuje”<sup>56</sup>. Oznacza to w efekcie, że przemoc, choć czasem uprawniona, nie może stanowić podstawowego instrumentu władzy, co podkreśla Ekfantos, pisząc: „Lecz ci, którzy gwałtem i przemocą wobec poddanych [działają], czasem w każdym unicestwiają pożądanie naśladownictwa: bez życzliwości (χωρὶς εὐνοίας) bowiem niemożliwym jest upodobnienie. Tę najbardziej z wszystkich niszczy strach. Gdybyż możliwe było, by ludzka natura stała się jak najbardziej skromna i namowy jakiejś nie potrzebowała. To bowiem jest pozostałość ziemskiej niegodziwości, którą to obdarzony jest doczesny byt żywy: przede wszystkim bowiem wobec tych stosowany, którzy dopiero co uciekają. Jeśli zaś sam z siebie skłonny jest pielęgnować piękno, tym bezwartościowszy lęk przymusu, skoro nawet strach nie jest konieczny”<sup>57</sup>.

Nierozłącznymi zatem elementami właściwego rządzenia są „życzliwość” (ἡ εὐνοία) i „umiłowanie ludzi” (ἡ φιλοανθρωπία). Wydaje się, że φιλοανθρωπία zajmuje stanowisko nadrzędne wobec εὐνοία: wynika z „naśladownictwa boga”, skoro tym, co łączy kosmos, jest Miłość, władca naśladowający ład kosmiczny przejawia ją właśnie w „umiłowaniu ludzi”, z kolei jej wyrazem jest „życzliwość”. „Strach” (ὁ φόβος) natomiast staje się wyłącznie środkiem wyjątkowym, stosowanym wobec najmniej doskonałych, tych, którzy sami z siebie nie zdołali osiąść, bądź posiedli w stopniu wyjątkowo słabym, „pożądanie naśladownictwa” (ἡ μίμωσιν προθυμία) doskonałości, ulegają natomiast „ziemskiej niegodzi-

<sup>55</sup> Δεῖ δὲ τὸν ἀλαθινὸν ἄρχοντα μὴ μόνον ἐπιστάμονά τε καὶ δυνατόν ἦμεν περὶ τὸ καλῶς ἄρχειν, ἀλλὰ καὶ φιλόανθρωπον· ἄτοπον γὰρ ἦμεν ποιμένα μισοπρόβατον καὶ τοιοῦτον οἶον καὶ δυσμενῆς ἔχεν τοῖς αὐτῷ θρεμμάτεσσι. Ἀρχύτα Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περί νόμου καὶ δικαιοσύνης. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 5, 61, 3—7; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 36. Por. J. Gajda: *Prawo natury...*, s. 47—48.

<sup>56</sup> ὅταν δὲ τὰν εὐνοίαν χρὴ παρασκευάζεσθαι πρῶτον μὲν παρὰ τῷ βασιλέως ἐς τὰς βασιλευμένους, δεύτερον δὲ παρὰ τῶνδε ἐς τὸν βασιλέα, ὅποια γεννάτορος ποτὶ υἱέα καὶ ποτὶ ποίωνων νομέως καὶ νόμῳ ποτὶ χρωμένους αὐτῷ. Ἐκφάντου Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περί βασιλείας. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 7, 64, 84—88; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 82.

<sup>57</sup> τὰ δ' ὅσα βίας καὶ ἀνάγκας τὰς τῶν ὑποτεταγμένων, ἐνίοτε ἐκάστω τὰν περὶ τὰν μίμωσιν προθυμίαν ἀφαιρέεται· χωρὶς εὐνοίας γὰρ ἀμάχανον ἐξομοιωθῆναι. ἃ μάλιστα πάντων ἀφανίζει τὸ φοβερόν. ὡς εἶθε ἦν τὰς ἀνθρωπίνας φύσις δυνατόν ἀφελὲν τὸ καὶ πειθοῦς τιнос δέεσθαι. τότε γὰρ τὰς ἐπιγῆφω φαυλότατος τὸ λείψανον, καθ' ὃν ἐπίκαρον ὃν τὸ ζῆρον ταύτας οὐκ ἄμοιρεῖ· ἐπειδήπερ πειθῶ ἔργον τι ἐντὶ παροικέον ἀνάγκη· πράτα γὰρ ἀφ' αὐτὰς αὐτὰ κατεργάζεται, τότε ἐκείνας διέφυγεν. ὅσα δ' αὐτοφύης τῇ καλῇ χρῆται, τοῖσι οὐδεμία πειθοῦς αἰδώς, ἐπειδήπερ οὐδὲ φόβος ἀνάγκη. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 7, 65, 27—37; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 82—83.



wości” (ἡ ἐπιγῆω φαιλότης) przejawiającej się przede wszystkim w niewstrzeżliwości (ἡ ἀκρασία)<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> Wybór między tymi dwoma „instrumentami” rządzenia: miłością i strachem, stanowi niezwykle istotny aspekt również chrześcijańskiej i nowożytnej filozofii polityki. Najogólniej można by stwierdzić, że filozofia chrześcijańska podziela pitagorejski (a zarazem platońsko-arystotelesowski) punkt widzenia, uznając, że miłość, która stanowi fundament ładu bożego, będąc doskonałą, jest też istotą przesłania chrześcijańskiego, i to również w aspekcie polityczno-prawnym. Podkreśla to między innymi Tomasz z Akwinu, pisząc: „[...] o doskonałości zaś Nowego [Testamentu — P.Ś.], a niedoskonałości Starego [Testamentu — P.Ś.] świadczy sposób, w jaki oba te prawa ziszczają w sobie owe trzy, wyżej podane, istotne cechy prawa. [...] Po trzecie. Rzeczą prawa jest prowadzić ludzi do zachowania przykazań. Stare prawo czyniło to pod groźbą kar, zaś nowe prawo każe to czynić z miłości wlanej w serca nasze dzięki łasce Chrystusa; udziela się jej w nowym prawie, a stare tylko ją zapowiadało. Augustyn tak tę myśl jędrnie oddaje: »Krótko mówiąc, różnica między Prawem a Ewangelią jest: strach i miłość«”.

„Attenditur autem perfectio et imperfectio utriusque legis secundum tria quae ad legem pertinent, ut supra dictum est. [...] Tertio ad legem pertinet inducere homines ad observantias mandatorum. Et hoc quidem lex vetus faciebat timore poenarum, lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quae in lege nova confertur, sed in lege veteri figurabatur. Et ideo dicit Augustinus, contra Adimantum Manichaei discipulum, quod brevis differentia est legis et Evangelii, timor et amor”. Tomasz z Akwinu: *Suma Teologiczna*. T. 13. Prawo, I—II, 91, 5. Tłum. P. B e ł c h OP. Londyn [b.r.w.], s. 27—28.

Zdecydowanie antytetycznie brzmią natomiast słowa Niccolò Machiavellego z *Księcia*: „Rozdzi się z tego pytanie: czy lepiej jest budzić miłość niż strach, czy strach niż miłość. Odpowiem, że chciałoby się i jednej, i drugiej rzeczy, lecz ponieważ trudno połączyć je, więc gdy jednej ma brakować, o wiele bezpieczniej budzić strach niż miłość”. „Nasce da questo una disputa: s’elli è meglio essere amato che temuto, o e converso. Respondesi che si vorrebbe essere l’uno e l’altro; ma perché gli è difficile accozzarli insieme, è molto più sicuro essere temuto che amato, quando si abbi a mancare dell’uno de’ dua”. N. Machiavelli: *Książę*. XVII. W: I d e m: *Książę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza (wybór)*. Tłum. C. N a n k e. Warszawa 1984, s. 84. Wydaje się, że różnica między pitagorejską (i wyrastającą z niej Platońską) koncepcją władzy politycznej a tą, którą prezentuje florentczyk, bierze się, mówiąc najogólniej (a nawet nieco upraszczając), z koncepcji człowieka. Akcentowana w filozofii greckiej rozumność, jako istota człowieczeństwa, prowadzi w konsekwencji do przeświadczenia, że choć ludzie są nierówni w możliwości realizacji swej istoty, to jednak, skoro rozumność **jest** istotą człowieczeństwa, jej aktualizacja dostępna jest wszystkim. Główną rolę odgrywa zatem *paideia*: ludzie działają niewłaściwie z powodu nieświadomości, gdyby szerokie masy, które powszechnie określa się jako uciekające od rozumności, mogły mieć dostęp do właściwej paidei, okazałoby się, że wszyscy ludzie, bądź przynajmniej ich zdecydowana większość kierowałaby się cnotami ukształtowanymi dzięki rozumności. Mówiąc inaczej, dostrzegalna, zwłaszcza wśród mas, dążność do hołdowania nikczemności nie wynika z istotnej cechy ludzkiej natury (*differentia specifica*), jaką jest rozumność, lecz z dominujących — skutek właśnie niezaktualizowania tejże — charakterystyk niższych, dzielonych z całym światem ożywionym, części duszy. Temu przekonaniu daje wyraz między innymi Platon w *Państwie*, pisząc: „Mój drogi, nie mów tak bardzo źle o szerokich kołach. Już ci one zmieniają zdanie, jeżeli będziesz z nimi mówił nie po to, żeby się spierać, tylko po przyjacielsku im pokażesz, jakie to potwarze spadają na zamięłowanie do nauk, więc będziesz je odczerniał i pokazywał tych, których sam filozofami nazywasz, i będziesz ich określał wyraźnie, tak jak przed chwilą, i naturę ich, i zajęcie, aby nikt nie sądził, że ty masz na myśli tych, o których oni mówią. Doprawdy, jeżeli tak popatrzą, to zobaczysz, że przyjdą do innego przekonania i będą odpowiadali inaczej. Czy ty myślisz, że będzie się ktoś gniewał na tego, który się sam nie gniewa,

Rodzi się, oczywiście, pytanie: w czym się powinna przejawiać owa „życzliwość” władcy? Doprecyzowuje to w swym traktacie Diotogenes. Przytoczmy *in extenso* fragment jego dzieła, aby następnie poddać go analizie: „[...] o łaskawości (περὶ δὲ χρηστότητας) mam zamiar teraz przedstawić hipotezy — stwierdza Diotogenes — łaskawym bowiem będzie ogólnie każdy król sprawiedliwy i uczciwy (ἐπιεικής), i życzliwy (εὐγνώμων). Jest wszak sprawiedliwość [cnotą] spajającą i obejmującą wspólnotę, i jednym właśnie jest usposobieniem duszy harmonizującym bliskich. W takiej bowiem relacji pozostaje rytm do ruchu i harmonia do głosu, taka też jest relacja sprawiedliwości do wspólnoty. Wspólnym dobrem (κοινὸν ἀγαθόν) bowiem jest i rządzących, i rządzonych, stanowiąc właśnie zharmonizowanie wspólnoty politycznej. Z kolei uczciwość i życzliwość są pewnymi towarzyszami sprawiedliwości, ta [uczciwość — P.Ś.] surowością krzywdy łagodzi, ta zaś [życzliwość — P.Ś.] błędzającym przez jakiś czas przydziela przebaczenie. Koniecznym dla dobrego króla jest przychodzenie z pomocą i łaskawością tym, którzy są w potrzebie, i to nie wedle jednego sposobu wykonania, lecz wedle tyłu, ile tylko to możliwe: łaskawość zaś jest z konieczności nie dla wielkiego podziwu czci, lecz tym sposobem i z powodu właściwego wyboru przyznającego (τὰν προαίρεσιν τῷ τιμέοντος). Nieuciążliwym (ἀβαρέα) zaś będzie koniecznie wobec wszystkich ludzi, szczególnie wobec tych, którzy ponieśli stratę i gorzej się im powodzi: od tak bowiem obciążonych,

albo zawistnie gotów patrzeć na tego, co zawiści nie zna, oczywiście, ktoś sam niezawistny i łagodny? Ja cię uprzedzę i powiem, że w nielicznych jednostkach ją dopuszczam, ale nie wierzę w tak złą naturę u ogółu”.

ᾧ μακάριε, ἦν δ' ἐγὼ, μὴ πάνν οὕτω τῶν πολλῶν κατηγορεῖ. ἀλλοίαν τοι δόξαν ἔξουσιν, ἐὰν αὐτοῖς μὴ φιλονικῶν ἀλλὰ παραμυθούμενος καὶ ἀπολυόμενος τὴν τῆς φιλομαθείας διαβολὴν ἐνδεικνύῃ οὓς λέγεις τοὺς φιλοσόφους, καὶ διορίζῃ ὥσπερ ἄρτι τὴν τε φύσιν αὐτῶν καὶ τὴν ἐπιτήδευσιν, ἵνα ὥσπερ ἄρτι τὴν τε φύσιν αὐτῶν καὶ τὴν ἐπιτήδευσιν, ἵνα μὴ ἡγῶνται σε λέγειν οὓς αὐτοὶ οἰοῦνται. [ἦ καὶ ἐὰν οὕτω θεῶνται, ἀλλοίαν τοι φήσεις αὐτοὺς δόξαν λήψεσθαι καὶ ἄλλα ἀποκρινεῖσθαι.] ἦ οἶε τίνα χαλεπαίνειν τῇ μὴ χαλεπῇ ἢ φθονεῖν τῇ μὴ φθονερῇ ἄφθονόν τε καὶ πρῶτον ὄντα; ἐγὼ μὲν γάρ σε προφθάσας λέγω ὅτι ἐν ὀλίγοις τίσιν ἡγοῦμαι, ἀλλ' οὐκ ἐν τῇ πλήθει, χαλεπὴν οὕτω φύσιν γίγνεσθαι. P l a t o n: *Państwo...*, 499 d 10—500 a 7, s. 204.

Zresztą już w fundamentalnych koncepcjach pitagorejskich znajdujemy tezę, że strach służy do władania **niewolnikami**, do władania zaś wolnymi — **wstyd**. Z kolei punktem wyjścia doktryny Machiavellego jest przeświadczenie o nikczemnej **naturze** człowieka. Wynika ono, oczywiście, z uznania niższych, wedle tradycji pitagorejsko-platońskiej, części duszy za istotniejsze bądź równie istotne, co dusza rozumna. To, co jest zatem ową *differentia specifica*, nie stanowi punktu wyjścia refleksji florentczyka. Nie dziwią zatem tezy Machiavellego, że „można bowiem o ludziach w ogóle powiedzieć, że są niewdzięczni, zmienni, kłamliwi, unikający niebezpieczeństw i chciwi zysku”. „Perché degli uomini si può dire questo generalmente: che sieno ingrati, volubili, simulatori e dissimulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno” (N. M a c h i a v e l l i: *Książę...*, s. 84). Z perspektywy greckiej można by fundamenty doktryny politycznej Machiavellego ująć następująco: ułożsamiając człowieczeństwo z pozarozumnym aspektem, uznaje on **strach** za główną przyczynę (a zatem również istotę) władzy. Czyni w ten sposób wszystkich ludzi (oprócz księcia?) **niewolnikami z natury**, którzy bez przymusu zewnętrznego nie potrafią żyć i działać sprawiedliwie.

tak jak od chorujących na ciele, niczego nie może [*scil.* władca] oczekiwać. Ma bowiem usposobienia i bogów, i rządzącego wszystkim Zeusa: ten jest i boski, i czcigodny z powodu wyższości i wielkości cnót, łaskawy zaś z powodu dobroczynności i jest dobrodawcą, dlatego też zwany przez jońskiego poetę ojcem ludzi i bogów. Straszny zaś z powodu karania niesprawiedliwych i rządzi, i panuje nad wszystkim: ma również piorun w ręce, symbol surowości. Poza wszystkim natomiast, przypominają one koniecznie, że królestwo jest rzeczą boską<sup>59</sup>.

Wskazać należy przede wszystkim na trzy główne aspekty owej życzliwości prawdziwego władcy:

- pomoc potrzebującym;
- nieuciążliwość wobec poddanych;
- przebaczenie czasowo błędzącym.

Wydaje się, że w odniesieniu do dwóch pierwszych aspektów można mówić o nierozzerwalnym związku życzliwości i uczciwości, składających się na sprawiedliwość. Przebaczenie z kolei wydaje się domeną życzliwości, będącej czynnikiem korygującym uczciwość. Jak jednak rozumieć tę korektę? Czy oznacza ona, że sama uczciwość może prowadzić do niesprawiedliwości? Co stanowi ową perspektywę, która pozwala prawdziwemu władcy na życzliwe dokonywanie właściwych korekt uczciwości? Na czym wspiera się właściwy wybór przyznającego?

Perspektywą, z której władca koryguje z pomocą życzliwości uczciwość, jest po prostu wspólnota. W swych uwagach na temat pitagorejskiej przyjaźni podkreśla Jamblich, że „nie należy odrzucać przyjaźni z powodu nieszczęścia czy jakiegś innej niemocy, które zwykły przytrafiać się w życiu; za jedyną przyczynę odrzucenia przyjaciela i przyjaźni można uznać zło wielkie i nie do naprawienia. Nie należy żywić uczuć nieprzyjaznych wobec tych, którzy nie są całkowicie źli (*τελείως κακούς*); [jeśli jednak tak się stanie,] należy trwać nieugięcie w tych

<sup>59</sup> *περὶ δὲ χρηστότατος νῦν ὑποθέσθαι πειρασοῦμαι. χρηστός γὰρ ἐσσεῖται πᾶς βασιλεὺς τὸ μὲν καθόλου δίκαιός τ' εἶναι καὶ ἐπιεικής καὶ εὐνόμενος. ἐντὶ γὰρ ἡ δικαιοσύνη κοινωνίας συνεκτικά καὶ συνακτικά, καὶ μόνα γε ὧν πρὸς τῶς πλατύνει ἡ τοιαῦτα διάθεσις ἄριστος τὰς ψυχὰς. ὃν λόγον γὰρ ἔχει ῥυθμός ποτὶ κίνασιν καὶ ἁρμονία ποτὶ φωνάν, τοῦτον ἔχει τὸν λόγον δικαιοσύνη ποτὶ κοινωνίαν. κοινὸν γὰρ ἀγαθὸν ἐντὶ καὶ ἀρχόντων καὶ ἀρχομένων, εἴ γε δὴ συναρμοστικά ἐντὶ κοινωνίας πολιτικῆς. ἡ δὲ ἐπιείκεια καὶ εὐνωμοσύνη ἀρετῶν τινέες ἐντὶ τὰς δικαιοσύνας, ἡ μὲν [τὸ ἐπιεικὲς ἡ δὲ] τὸ ἀπότομον τὰς βλάβας μαλθακώσιν, ἡ δὲ τοῖς ἐπὶ ποσὸν ἀμπλακίσκουσι συγγνώμης ἀπομερίζουσα. δεῖ δὲ τὸν ἀγαθὸν βασιλέα βοηθητικὸν τε ἦμεν τῶν δεομένων καὶ εὐχάριστον, (καὶ ἀβαρέα) δὲρ βοηθῆσαι δὲ μὴ καθ' ἓνα ποιήσασθαι τρόπον, ἀλλ' ὅπως δυνατόν ἂν ᾖ. εὐχάριστον δ' ἦμεν δεῖ μὴ ποτὶ μέγεθος ἀποβλέποντα τὰς τιμὰς, ἀλλὰ ποττὸν τρόπον καὶ τὰν προαίρεσιν τῶν τιμούντων. ἀβαρέα δὲ δεῖ ἦμεν ποτὶ πάντας ἀνθρώπους, μάλιστα δὲ ποττῶς μήνας καὶ καταδεστέρας ταῖς τύχαις. οὗτοι γὰρ ὥσπερ τοὶ νοσούντες τοῖς σώμασιν οὐδὲν ὑπομένουν δύναται τῶν βαρέων. ἔχοντι γὰρ τὰς διαθέσεις τοιαύτας καὶ οἱ θεοὶ καὶ μάλιστα ὁ κρατεῖν πάντων Ζεὺς. καὶ γὰρ οὗτος σεμνὸς μὲν ἐντὶ καὶ τίμιος διὰ τὴν ὑπεροχὴν καὶ τὸ μέγεθος τὰς ἀρετῶν, χραστός δὲ διὰ τὸ εὐεργητικός τε ἦμεν καὶ ἀγαθοδότης, ὅπως δὴ καὶ λέγεται ὑπὸ τῷ Ἰωνικῷ ποιητῇ ὡς κ' εἴη πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε. δεινὸς δὲ διὰ τὸ κολάζειν τῶς ἀδικούντας καὶ κρατεῖν καὶ κυριεῖν πάντων. ἔχει δὲ καὶ τὸν κεραυνὸν μετὰ χεῖρα, σύμβολον τὰς δεινότητος. ἐπὶ πᾶσι δὲ τοῦτοις μεναιμονεῖν δεῖ ὅτι θεομῖμον ἐντὶ πρᾶγμα βασιλῆα. Διωτογένεος Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περὶ βασιλείας. In: S t o b a - j o s: *Anthologium*..., IV, 7, 62, 69—99; H. T h e s l e f f: *The Pythagorean Texts*..., s. 74—75.*

uczuciach, o ile przedmiot nie zmienia obyczajów i nie zrodzi się w nim szlachetność duszy”<sup>60</sup>. Przyjaźń natomiast, jak to już wskazano, stanowi fundament wspólnoty. Wspólnota z kolei to jedność wielości — powinien zatem władca mieć na względzie, aby każdy obywatel, w sposób dla niego właściwy, czyli odpowiadający jego naturze (predyspozycjom), stanowił część przynoszącą korzyść wspólnocie. Ta perspektywa wskaże mu również, kiedy korzystniejszym dla wspólnoty będzie okazanie łaski przestępcy (okazanie łaski nie oznacza, oczywiście, zanegowania samej niezgodności z prawem istoty czynu przestępczego) niż jego karanie. Karanie jest w tym przypadku analogiczne do „nieprzyjaznych uczuć” — zadanie uczciwości polega na jednoznacznym wskazaniu, kto naruszył prawo, natomiast ostateczna decyzja o ukaraniu, czyli o zastosowaniu przez władzę „nieprzyjaznych uczuć” (niejako w imieniu całej wspólnoty) wobec przestępcy, zapada po „opinii” łaskawości. Łaska nie musi oznaczać całkowitej rezygnacji z wymierzenia kary, może po prostu oznaczać jej proporcjonalne do występkę dostosowanie.

Przez wprowadzenie pojęcia „łaskawość” i uznanie jej za istotny element sprawiedliwości dokonują pitagorejczycy dystynkcji pomiędzy sprawiedliwością właśnie a uczciwością. Uczciwość byłaby po prostu jednoznacznym stosowaniem się do wyrażonych w prawie reguł, przepisów, wskazań, a nieuczciwość — tych przepisów łamaniem. Sprawiedliwość natomiast musi uwzględnić najistotniejszą dla władcy perspektywę — całości państwa, rozumianego jako wspólnota polityczna. Ta perspektywa powoduje, że rozumiejąc wspólnotę polityczną na podobieństwo „kosmosu” — czyli jako jedność wielości spojonej przyjaźnią — niezbędną do jej zachowania staje się również łaskawość. Sprawiedliwym władcą jest więc ten, kto dzięki najwyższej dostępnej człowiekowi wiedzy, mając na względzie korzyść wspólnoty, potrafi skutecznie korygować uczciwość łaskawością. Dodajmy jeszcze, że uczciwość zdaje się fundamentalnym obowiązkiem obywatela, sprawiedliwość natomiast przynależy do „prawdziwego władcy” (*ὁ ἀληθινὸς ἄρχων*).

Najistotniejsza rola władcy sprowadza się zatem do prawodawstwa. Tak jak bogowie rządzą całym „kosmosem” zgodnie z boskim prawem, tak i władca realizuje swą analogiczną do bogów rolę w państwie, stanowiąc prawa. Koniecznym jest więc poddanie pitagorejskiej doktryny prawnej szczegółowej analizie opartej na zachowanych pitagorejskich traktatach, poświęconych zagadnieniom sprawiedliwości i prawa.

<sup>60</sup> φιλιαν μὴ ἀπογινώσκειν ἀτυχίας ἕνεκα ἢ ἄλλης τινὸς ἀδυναμίας τῶν εἰς τὸν βίον ἐμπίπτουσῶν, ἀλλὰ μόνῃν εἶναι δόκιμον ἀπόγινωσιν φίλου τε καὶ φιλίας τὴν γινομένην διὰ κακίαν μεγάλην τε καὶ ἀνεπαρόρθωτον. ἔχθραν ἐκόντα μὲν μηδέποτε αἰρεσθαι πρὸς τοὺς μὴ τελείως κακοὺς, ἀράμενον δὲ μένειν εὐγενῶς ἐν τῇ διαπολεμείῃ, ἂν μὴ μεταπέσῃ τὸ ἦθος τοῦ διαφορομένου καὶ προσγένηται εὐγνωμοσύνη. Jamblich: *O żywocie pitagorejskim...*, XXXIII, 232, 4—11. Tłum. J. Gajda-Krynicka. W: Porfiriusz, Jamblich, Anonim: *Żywoty Pitagorasa...*, s. 107.

## R o z d z i a ł   I I I

### Pitagorejska doktryna prawna

Zachowało się kilka relacji, które dotyczą pitagorejskiej koncepcji prawa: Okelloso z Leukanii, Zaleukosa, Charondasa. Mamy też streszczenie autorstwa Stobajosa traktatu przypisywanego Archytasowi *O prawie i sprawiedliwości* (Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης)<sup>1</sup>. Fundamentalną rolę prawa dla porządku politycznego doskonale oddaje fragment z tego właśnie dzieła, w którym autor stwierdza: „Relacja między prawem a duszą i ludzkim życiem jest identyczna z relacją harmonii do zmysłu słuchu i do głosu: prawo instruuje duszę i dzięki temu życie — tak jak harmonia reguluje głos poprzez kształcenie ucha. Ja zaś twierdzę, że wszelka wspólnota z rządzącego i rządzonych się składa i trzeciego [czynnika] praw. Prawa zaś [składają się] z ożywionego króla i nieożywionych przepisów prawnych. Pierwszym jest prawo: nim bowiem król jest praworządny, rządzący zgodny, rządzony wolny, zaś cała wspólnota szczęśliwa: i przekroczenie go [czyni] króla tyranem, rządzącego — niezgodnym, rządzonego — niewolnym, całą zaś wspólnotę — nieszczęśliwą”<sup>2</sup>. Prawo działa więc ożywczo na całą wspólnotę polityczną, swymi instrukcjami prowadzi do jej szczęśliwości. Jest

<sup>1</sup> O koncepcjach prawnych wymienionych pitagorejczyków por. J. Gajda: *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*. Wrocław 1986, s. 37—40, 45—52.

<sup>2</sup> Νόμος ποτ' ἀνθρώπων ψυχὰν τε καὶ βίον ὅπερ ἁρμονία ποτ' ἀκοάν τε καὶ φωνάν· ὃ τε γὰρ νόμος παίδεῖ μὲν τὰν ψυχὰν, συνίστησι δὲ τὸν βίον, ἃ τε ἁρμονία ἐπιστάμινα μὲν ποιεῖ τὰν ἀκοάν, ὁμολογον δὲ τὰν φωνάν. φησὶ δὴ ἐγὼ πᾶσαν κοινωνίαν ἐξ ἄρχοντος καὶ ἀρχομένου συνεστάνειν καὶ τρίτον νόμων. νόμων δὲ ὁ μὲν ἐμψυχος βασιλεὺς, ὁ δὲ ἄψυχος γράμιμα. πρῶτος ὢν ὁ νόμος· τοῦτω γὰρ <ἐμμιονᾷ> ὁ μὲν βασιλεὺς νόμιμος, ὁ δ' ἄρχων ἀκόλουθος, ὁ δ' ἀρχόμενος ἐλεύθερος, ἃ δ' ὅλα κοινωνία εὐδαίμων· καὶ τοῦτω παραβάσει <ὁ> μὲν βασιλεὺς τύραννος, ὁ δ' ἄρχων ἀνακόλουθος, ὁ δ' ἀρχόμενος δοῦλος, ὁ δ' ὅλα κοινωνία κακοδαίμων. Ἀρχῦτα Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης. In: Stobajos: *Anthologium*, IV, 1, 135, 3—14; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts of the Hellenistic period*. Åbo 1965, s. 33.

z jednej strony czynnikiem legitymizującym władcę, z drugiej zaś podstawowym i najważniejszym instrumentem jego rządzenia.

Prawodawcza rola władcy prowadzi do zagadnienia relacji między prawem a sprawiedliwością. Wedle Diotogenesa „władca powinien być najsprawiedliwszy, najsprawiedliwszym zaś jest ten, kto najpraworządniejszy. Bez sprawiedliwości bowiem nikt nie może być królem, bez prawa natomiast [nie ma] sprawiedliwości. To, co sprawiedliwe, zawiera się wszak w prawie, prawo zaś jest właśnie przyczyną tego, co sprawiedliwe, władca natomiast doprawdy jest ożywiony prawem albo prawem rządzi: dlatego jest najsprawiedliwszy i najpraworządniejszy”<sup>3</sup>. Nadrzędność prawa wobec sprawiedliwości sformułowana została również w relacji Jamblicha. Być sprawiedliwym znaczy zatem być posłusznym prawu. Ta doktryna ma swe korzenie w greckiej mitologii. Wyraża się w relacji między Themis i Dike. Jak stwierdza Dariusz Kubok, „w myśleniu mitologicznym Dike jest córką Themis; matka symbolizuje formułowanie praw, jej córka zaś — sprawiedliwe ich stosowanie. Dike wyraża — mówiąc najogólniej — pilnowanie porządku w świecie polegające na strzeżeniu granic, które zostały wcześniej przydzielone i słusznie się należą. Istnienie takiej »sprawiedliwości« (δίκη) wymaga istnienia określonego »prawa« (θέμις), które gwarantuje porządek, wyznacza granice, przydziela udziały oraz stanowi probierz ich słuszności”<sup>4</sup>. Choć przytoczone sformułowanie wydaje się poprawne, znaczenie zagadnienia wymaga jego pogłębienia. Przyjrzyjmy się mitycznym relacjom między Themis a jej potomstwem.

Themis była matką sześciu córek, trzech Hor i trzech Mojry:

Drugą pojął [Zeus za żonę — P.Ś.] prześwietną Themis, co rodzi mu Hory:  
Eunomije i Dike oraz kwitnącą Ejrene,  
co się troszcza o sprawy ludzi podległych śmierci;  
oraz Mojry — tym czci najwięcej przyznał Dzeus roztropny:  
Klotho, Lachesis, Atropos — to one dają śmiertelnym  
ludziom zarówno dobra, jak też i zła dostąpić<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Βασιλεύς κ' εἴη ὁ δικαιοτάτος, δικαιοτάτος δὲ ὁ νομιμώτατος. ἄνευ μὲν γὰρ δικαιοσύνης οὐδεὶς ἂν εἴη βασιλεύς, ἄνευ δὲ νόμου δικαιοσύνη. τὸ μὲν γὰρ δίκαιον ἐν τῇ νόμῳ ἐντί, ὁ δὲ γὰρ νόμος αἴτιος τῷ δίκαιῳ, ὁ δὲ βασιλεύς ἥτοι νόμος ἐμφυχρός ἐντι ἢ νόμιμος ἄρχων διὰ ταῦτ' ὅν <ὁ> δικαιοτάτος καὶ νομιμώτατος. Διωτογένεος Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περί βασιλείας. In: S t o b a j o s: *Anthologium...*, IV, 7, 61, 1—6; H. T h e s l e f f: *The Pythagorean Texts...*, s. 71.

<sup>4</sup> D. K u b o k: *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice 2004, s. 101.

<sup>5</sup> δεύτερον ἡγάγετο λιπαρὴν Θέμιν, ἣ τέκεν Ὀρας,  
Εὐνομίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τεθαλυῖαν,  
αἵ τ' ἔργ' ὀρεῦσιν καταθνητοῖσι βροτοῖσι,  
Μοῖρας θ', ἧς πλείστην τιμὴν πόρε μητίετα Ζεὺς,  
Κλωθὴν τε Λάχεσιν τε καὶ Ἀτροπον, αἵ τε διδοῦσι  
θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθὸν τε κακὸν τε.

H e z j o d: *Theogonia*, 901—906; I d e m: *Narodziny bogów (Theogonia)*. Prace i dnie. Tarcza. Tłum. J. Ł a n o w s k i. Warszawa 1999, s. 55.

Można postawić tezę, że wszystkie córki Themis ukazują łącznie jej istotę, lub też że Themis stanowi zasadę tego wszystkiego, co reprezentują Hory i Mojry. Przyjrzyjmy się zatem pokrótce poszczególnym charakterystykom córek Themis. Rozpocznijmy od najogólniejszych kwestii: czym w swej istocie są Hory i Mojry?

Greckie *ἡ ὥρα* oznacza porę roku bądź porę dnia czy nocy. Może być także rozumiana jako właściwa, odpowiednia pora, czy też wiek, na coś, do zrobienia czegoś. Związany z nią przymiotnik *ὥρατος*, *-a*, *-on* znaczy „dojrzewający we właściwej porze roku”, „działający się, zachodzący, wykonywany w stosownej, właściwej porze roku”, a także „należny, właściwy, nadający się do czegoś”. Co godne podkreślenia, zarówno forma rzeczownikowa, jak i przymiotnikowa mogą także oznaczać „powab”, „piękność”, „krasę”, „wdzięk”, „elegancję”, „wytworność” i mieć analogiczne znaczenia przymiotnikowe. Nasuwa się więc naturalny niejako wniosek, że Hory oznaczają to, co właściwe, słuszne, należne, a zarazem to, co piękne i powabne. Tylko to bowiem może być prawdziwie piękne i powabne, co właściwe i słuszne. Odpowiedniość, słuszność, należność składają się zatem na warunek konieczny piękna, są od niego nierozłączne: piękno jest pojęciem nie tylko estetycznym, lecz zarazem etycznym. Przyjrzyjmy się teraz pokrótce poszczególnym Horom.

Pierwszą wymienioną przez Hezjoda Horą jest Eunomia. Greckie pojęcie *ἡ εὐνομία* oznacza „praworządność”, „działanie zgodnie z prawem”. „Działanie zgodnie z prawem” jest pierwszą powinnością człowieka, a zarazem pierwszym elementem istoty boskiego prawa: prawo zawiera samo w sobie nakaz jego przestrzegania.

Drugą z nich jest Dike. Pojęcie to ściśle związane z poprzednim, traktowane bywa czasami jako jego synonim. Ściśle rzecz ujmując, *ἡ δίκη* najbezpieczniej oddać słowem „sprawiedliwość”, czy też „słuszność”, choć ze względu na pierwotne znaczenie: „zwyczaj”, „obyczaj” ma też sens podobny właśnie do „praworządność”. Najlepiej scharakteryzować relację między *ἡ εὐνομία* i *ἡ δίκη*, uwzględniając kolejność, w jakiej wymienia je Hezjod: „praworządność”, „działanie zgodnie z prawem” prowadzą do „sprawiedliwości” i „słuszności”. W znaczeniu przyczynowo-skutkowym „praworządność” jest pierwsza, „sprawiedliwość” druga.

Wreszcie trzecia z Hor: Eirene — *ἡ εἰρήνη* — „pokój”. Tak jak „praworządność” była wcześniejsza niż „sprawiedliwość”, tak „sprawiedliwość” jest wcześniejsza niż „pokój”. Warunkiem koniecznym prawdziwego „pokoju” jest zatem „sprawiedliwość”, czyli konsekwencja „praworządności”, „działania zgodnie z prawem”.

Hory jednocześnie „troszczą się” o ludzkie sprawy, czy też „dozorują i pilnują” ich. Są, można by rzec, boskimi pomocnikami w ludzkich działaniach, pozwalającymi śmiertelnym odnaleźć należyta (właściwa, stosowna, odpowiednia do miejsca i czasu) drogę postępowania.

Wydaje się, że znakomicie rolę Hor zarówno w życiu *polis*, jak i w życiu prywatnym jednostek ukazał Platon w *Prawach*: „[...] tak samo i bóg, który ludzi kochał, postawił nad nami duchy, rodzaj lepszy od nas. Im bardzo łatwo dbać o nas, a nam z ich opieką bardzo dobrze. One nam przynoszą pokój i wstyd, i praworządność, i sprawiedliwość, gaszą wojny domowe i przynoszą szczęście rodzajowi ludzkiemu. A mówi to podanie i tę prawdę, że jeśli jakimś państwem rządzi nie bóg, tylko jakiś rząd śmiertelny, nie ma dla takiego państwa ucieczki od nieszczęść i trudności. I że powinniśmy, jak tylko potrafimy, naśladować owo życie bajeczne za czasów Kronosa i skoro w nas tkwi pewien pierwiastek nieśmiertelny, to słuchać go i w życiu publicznym, i w prywatnym, i za jego głosem organizować domy i państwa, nazywając to, co rozum prawi, prawem”<sup>6</sup>.

Przyjrzyjmy się z kolei Mojrom. Temu tematowi poświęcono już w niniejszej pracy nieco miejsca, choć w odniesieniu do koncepcji Homera, nie Hezjoda. Pierwsza rzucająca się w oczy różnica między statusem Mojry/Mojr w ujęciu obu autorów dotyczy, oczywiście, ich liczby: podczas gdy w tekstach Homera mamy jedną Mojrę, u Hezjoda występują trzy siostry. Zajmijmy się etymologią pojęcia, a także całym kontekstem jego funkcjonowania w mitach greckich.

Pojęcia *ἡ μοῖρα*, *μοιράω*, *μερίζω* odnoszą się do części, przydziału, podzielenia, rozdzielenia, przydzielenia, przeznaczenia. Przytoczmy w tym miejscu *in extenso* niezwykle cenne rozważania Adama Krokiewicza, który stwierdza, że „wyraz »moira« pozostaje w związku z wyrazami »merizein« — »dzielić« tudzież »meiresthai« — »być przydzielonym« albo »otrzymywać w przydziale« i może oznaczać bądź podmiotową przyczynę, bądź też przedmiotowy skutek czy wynik owego »dzielenia« i »przydzielania«. Homer używa wyrazu »moira« w obu znaczeniach, podmiotowym i przedmiotowym, przy czym pierwsze z nich jest znacznie trudniejsze do wyjaśnienia niż drugie. Zróżniczkujemy je na razie tylko graficznie jako znaczenia »Mojry« i »mojry« i zacznijmy od »mojry«. Ten wyraz oznacza w szerszym użyciu »część czegokolwiek«, a w węższym i specjalnym »przydzieloną (przeznaczoną) człowiekowi część życia (*moira biou, vitae portio*), czyli dolę«. Powyższe, ogólnie przyjęte i na starożytnej tradycji oparte, określenie »doli« nie zadowala jednak całkowicie; lepiej byłoby może powiedzieć — »dole, czyli przydzieloną (przeznaczoną) człowiekowi część rzeczywistości«, i dodać, że idzie o aktualną rzeczywistość, pojętą jako bieg wydarzeń w czasie. Według Homera aktualną rzeczywistość i razem z nią

<sup>6</sup> ταῦτόν δὲ καὶ ὁ θεὸς ἄρα καὶ φιλόανθρωπος ὢν, τὸ γένος ἄμεινον ἡμῶν ἐφίστη τὸ τῶν δαιμόνων, ὃ διὰ πολλῆς μὲν αὐτοῖς ῥαστώνης, πολλῆς δ' ἡμῖν, ἐπιμελούμενον ἡμῶν, εἰρήνην τε καὶ αἰδῶ καὶ εὐνομίαν καὶ ἀφθονίαν δίκης παρεχόμενον, ἀστασίαστα καὶ εὐδαιμόνα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἀπηργάζετο γένη. λέγει δὲ καὶ οὗτος ὁ λόγος, ἀληθεῖα χρώμενος, ὥς ὅσον ἂν πόλεων μὴ θεὸς ἀλλὰ τις ἄρχη θνητός, οὐκ ἔστιν κακίον αὐτοῖς οὐδὲ πόνων ἀνάφυξις· ἀλλὰ μμείσθαι δεῖν ἡμᾶς οἵεται πάση μηχανῇ τὸν ἐπὶ τοῦ Κρόνου λεγόμενον βίον, καὶ ὅσον ἐν ἡμῖν ἀθανασίας ἔνεστι, τοῦτ' αὖ πειθομένους δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ τὰς τ' οἰκήσεις καὶ τὰς πόλεις διοικεῖν, τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντας νόμον. Platon: *Prawa*, 713 d 5—714 a 2. W: Idem: *Państwo, Prawa*. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999, s. 416.



dole lub raczej dole ludzkie »przędą« (*epiklothein, epinein*) bogowie i Mojra [...]. Spotykamy się także z bezosobowym wyrażeniem »heimarto«, które znaczy dosłownie »zostało przydzielone« i którego Homer używa w znaczeniu »jest przeznaczone« [...]. Z tego wyrażenia wywodzi się późniejszy termin filozofów greckich »he heimarmene (*scil. moira*)« — »przeznaczenie«. Hezjod wymienia trzy »Mojry«, Kloto, Lachesis i Atropos, [...] podczas gdy Homer mówi zasadniczo o jednej »Mojrze«. Liczba mnoga »Mojry« występuje tylko raz jeden w pieśniach Homera, a mianowicie w *Iliadzie* w 49. wierszu XXIV księgi: »Mojry ustanowiły cierpliwe serce (*tleton thymon*) dla ludzi«. Wielu uczonych utożsamia te »Mojry« z »Mojrami« Hezjoda i uważa powyższy wiersz za interpolację, co jednak budzi uzasadnione wątpliwości. »Mojrom« *Iliady* odpowiadają (także raz tylko jeden wspomniane) »przędki« w *Odysei*. Czytamy tam mianowicie, że »dozna (mian. każdy człowiek) tych rzeczy, które mu z jego nicią wysnuła Ajsa i srogie przędki (*Aisa klothes te bareiai*), skoro tylko poczęła go matka« [...]. Wyraz »Ajsa« (Dzieląca równo lub Wyrównująca, Sprawiedliwa?) pozostaje w związku z wyrazem »isos« (równy, por. *issasthai = klerousthai* Hezjoda; por. *aisymnetes*, dial. *aisimnato, aitia, oitos* itp.) i jest często przez Homera używanym synonimem »Mojry«. Połączenie liczby pojedynczej z liczbą mnogą w powiedzeniu »Ajsa i przędki« tłumaczy się najłatwiej jako Ajsa w ogóle, czyli arcyprzędka, i przędki poszczególne, czyli Ajsa w stosunku do każdego poszczególnego człowieka. Ponieważ Mojra jest synonimem Ajsy, więc można powiedzieć »Mojra i przędki« tudzież »Mojra i Mojry«<sup>7</sup>.

Przyjrzyjmy się uważnie przedstawionym tezom, rozpoczynając od problematyki relacji między Mojrą a Ajsą. Przywoływany przez Krokiewicza fragment z *Odysei* brzmi w oryginale następująco:

ἔνθα δ' ἔπειτα  
 πείσεται, ἄσσα οἱ αἴσα κατὰ Κλωθῆς τε βαρεῖαι  
 γεινομένοι νήσαντο λίνω, ὅτε μιν τέκε μήτηρ<sup>8</sup>.

W *Iliadzie* znajdziemy bardzo zbliżony fragment:

ὕστερον αὖτε τὰ πείσεται ἄσσά οἱ αἴσα  
 γιγνομένοι ἐπένησε λίνω ὅτε μιν τέκε μήτηρ<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> A. Krokiewicz: *Moralność Homera i etyka Hezjoda*. W: Idem: *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa 2000, s. 126—127.

<sup>8</sup> Homer: *Odyseja*, VII, 196—198. In: *Homeri Opera*. Ed. T.W. Allen. *Odysea*. Vol. 1—2. Oxford 1908.

<sup>9</sup> Homer: *Iliada*, XX, 127—128. In: *Homeri Opera*. Eds. D.B. Monro, T.W. Allen. *Ilias*. Vol. 1—2. Oxford 1902.

Jak widać, fragmenty te różnią się zasadniczo jedynie, bądź też aż, ustępem *κατὰ Κλωθές τε βαρεῖαι* — „przez Prządki ciężkie (srogie, twarde)”. Znamiennym jest wszak, że w obydwu wersjach rola Ajsy ukazana jest przez pryzmat przedzenia nici. Różnica dotyczy tego, czy to przedzenie odbywa się przy udziale Prządek, czy przedzie sama Ajsa (w tej pierwszej wersji Ajsa bądź także przedzie, bądź też nad przedzeniem wyłącznie czuwa). Czy jednak z samym pojęciem „Ajsa” wiąże się aspekt przedzenia? Rozpatrzmy tę kwestię.

Samo słowo *ἡ αἴσα* oznacza „przeznaczenie, los, dołę, zrządzenie boskie”, a także „udział w czymś”. Związane jest z takimi pojęciami, jak: *ἡ αἰσιμία* — „należyty, odpowiedni przydział”; *αἰσιμος*, -η, -ον — „przeznaczony wyrokiem losu, bogów”, czy też „zgodny z wyrokiem”, „właściwy”, „słuszny”; *αἰσιος*, -α, -ον — „pomyślny”, „dobrej wróżby”, „szczęśliwy”, a także „słuszny”, „należyty”. Można postawić w tym miejscu dwie tezy: po pierwsze, samo pojęcie *ἡ αἴσα* nie ma związku z przedzeniem. Po drugie, *ἡ αἴσα* zawiera aspekt zarówno pojęcia *ἡ ὥρα*, jak i *ἡ μοῖρα*: jest bowiem „**słusznym, należytym, odpowiednim przeznaczeniem**”<sup>10</sup>. Jeśli zważyć na sugestię Krokiewiczza, że Ajsa może ozna-

<sup>10</sup> Użycie pojęcia *αἴσα* w znaczeniu tego, co słuszne, pojawia się w *Iliadzie* częściej niż w znaczeniu synonimu Mojry. Tak np. w dwóch identycznych fragmentach (III, 58—59; VI, 332—333) czytamy:

Τὸν δ' αὖτε προσέειπεν Ἀλέξανδρος θεοειδής·  
Ἐκτορ ἐπεὶ με κατ' αἴσαν ἐνείκεσας οὐδ' ὑπὲρ αἴσαν,

Homer używa również tego pojęcia na określenie doli-życia (I, 415—416):

αἰθ' ὄφελες παρὰ νηυσὶν ἀδάκρυτος καὶ ἀπήμων  
ῆσθαι, ἐπεὶ νύ τοι αἴσα μίνυθ' ἀπερ οὗ τι μάλα δῆν;

Z kolei np. u Pindara oznacza „zrządzenie”:

φέρεις δὲ Πρωτογενείας  
ἄστει γλῶσσαν, ἵν' αἰολοβρέντα Διὸς αἴσα  
Πύρρα Δευκαλίων τε Παρνασσὸν καταβάντε  
δόμον ἔθεντο πρῶτον, ἄτερ δ' εὐνᾶς ὁμόδαμον  
κτισσάσθαι λίθινον γόνον

Pindar: *Ody Olimpijskie*, IX, 41—45. In: Idem: *Carmina cum fragmentis*. Pars 1. *Epinicia*. Ed. H. Maehler. Leipzig 1971.

σὺν θεῶν δὲ νιν αἴσα  
Ἐλλου τε καὶ Αἰγυμοῦ  
Δωριεὺς ἑλθὼν στρατός  
ἐκτίσσειτο

Pindar: *Ody Istmijskie*, IX, 1—4. In: Idem: *Carmina cum fragmentis*...

W ujęciu Ajschylosa i Eurypidesa to los, dola:

διχρή δ' ἀντίπορον  
γαῖαν ἐν αἴσῃ διατέμνοντα πόρον  
κυματῖαν ὀρίζει

Ajschylos: *Blagalnice*, 544—546. In: *Aeschyli tragoediae superstites et deperditarum fragmenta*. Ed. W. Dindorf. Oxford 1851.

Ἐν ᾧ θανάτηφόρον αἴσαν  
πρόσω τινὰ πυνθάνεσθαι  
τῶνδε πόνων ἄπειρον

Ajschylos: *Ofiarnice*, 369—371. In: *Aeschyli tragoediae*...

θεοὺ γὰρ αἴσα, θεὸς ἔκρανε συμφορὰν.

czać Sprawiedliwość, można by przypuszczać, że Homerycka Mojra-Ajsa stanowiłaby odpowiednik Hezjodowej Themis. Oznaczałoby to jednak, że faktycznie Hezjodowe Mojry byłyby raczej odpowiedniczkami Homeryckich Prządek niż zbiorczym odpowiednikiem Mojry Homera. Oczywiście, sprawa jest niezwykle skomplikowana i trudno tu o jednoznaczne rozstrzygnięcia, taka jednak interpretacja może wydawać się dopuszczalna. Jak zatem rozumieć Homeryckie Prządki, czy też Hezjodowe Mojry? Zajmijmy się każdą z Mojr osobno.

Pierwszą z wymienionych przez Hezjoda Mojr jest Klotho. Greckie κλώθω oznacza „prząść, prząść nić ludzkiego życia”. Klotho to zatem dosłownie Prządka. Z kolei jako drugą wymienia Hezjod Lachesis — ἡ λάχνη, a to znaczy „udział”; τὸ λάχος może oznaczać „los”, „dole”, „przeznaczenie”, a także „wylosowaną część” czy „wyznaczony przez los obowiązek”. Lachesis byłaby więc Wyznaczającą Los. Wreszcie Atropos, trzecia z Mojr Hezjoda. Przymiotnik ἄτροπος, -ον znaczy „nieustraszony”, „niezmienny”, „wieczysty”, „nieubłagany”. Atropos zatem to Nieubłagalność, bez wątpienia bliska Ananke (ἡ ἀνάγκη — „przymus”, „przemoc”, „konieczność”, „przeznaczenie”). Jest z wszystkich Mojr najważniejsza, o czym wspomina Hezjod w *Tarczy*, opisując sposób, w jaki Mojry przewodzą Kerom:

Klotho i Lachesis przewodziły im, a najmniejsza  
Atropos, choć się nie zdaje wielką boginią, a jednak  
Jest znaczniejsza od tamtych, a także wśród nich najstarsza<sup>11</sup>.

Znakomity opis znaczenia Mojr ukazuje Platon w *Prawach*, gdy stwierdza: „[...] pierwszą z nich jest Lachezis, »przydzielająca losy«, drugą »przędząca« je Klotho, a trzecią Atropos, »nieodwracalna«, nadająca moc wiecznotrwałą przydzielonym losom niby prządka, w której ręku, gdy wrzeczono wprawi w ruch po raz trzeci, już nic się nie zerwie i nie rozkręci. Ta moc utrwalania powinna działać i w państwie, i w ustroju państwowym, i nie tylko ciała obywateli utrzymywać w zdrowiu, ale również utwierdzać w ich duszach praworządność, a przede wszystkim zawarować niezmiennność praw”<sup>12</sup>. Różnica między opisem Platona

Eurypides: *Andromacha*, 1203. In: Idem: *Tragoediae*. Ed. G. Murray. Oxford 1902.

εἰδείης ἂν φίλων εἰδείης ἂν τύχας.

τίς ποτ' αἶσα, τίς ἄρα πότμος

ἐπιμένει τὸν ἄλκιμον

τᾶσδε γὰρ ἄνακτα;

Eurypides: *Blagalnice*, 622—625. In: Idem: *Tragoediae*...

<sup>11</sup> Κλωθὸ καὶ Λάχεσις σφιν ἐφέστασαν· ἡ μὲν ὑφήσσων

Ἄτροπος οὐ τι πέλεν μεγάλη θεός, ἀλλ' ἄρα ἡ γέ

τῶν γε μὲν ἀλλῶων προφερέης τ' ἦν πρεσβυτάτη τε.

Hezjod: *Tarcza*, 258—260. Tłum. J. Łanowski. W: Hezjod: *Narodziny bogów (Theogonia)*..., s. 95.

<sup>12</sup> Τὸ Λάχεσιν μὲν τὴν πρώτην εἶναι, Κλωθὸν δὲ τὴν δευτέραν, τὴν Ἄτροπον δὲ τρίτην σιώπειραν τῶν λεχθέντων, ἀπηρασμένα τῇ τῶν κλωσθέντων τῇ πυρὶ τὴν ἀμετάστροφον ἀπεργαζομένων δυνάμιν· ἃ

a wersją Hezjoda jest taka, że Hezjod jako pierwszą wymienia Klotho, Platon zaś — Lachesis. Różnica ta dotyczy więc pytania: czy najpierw los jest wyznaczony, a następnie „uprzedzony”, czy też odwrotnie, wyznaczenie dokonuje się wówczas, gdy losy są już „uprzedzone”<sup>13</sup>. Wydaje się jednak, że różnica ta jest drugorzędna. Nie ulega natomiast wątpliwości, że najważniejsze zadanie ma do wypełnienia Atropos: ona w ostateczności rozstrzyga o spełnieniu się przeznaczenia.

Zastanówmy się teraz nad relacją między Horami (Eunomia, Dike, Eirene) a Mojrami (Klotho, Lachesis, Atropos). Jak już wspomniano, Hory mogą uchodzić za troszczące się o „ludzkie sprawy” i dozorujące je zarazem. Są niejako „doradczyniami” w ludzkich działaniach. Mojry z kolei ściśle przestrzegają wyznaczonego każdemu życia-losu. Pilnują granic, których zasadą jest Themis, ich matka. Odnoszą te granice do każdego człowieka i nie tylko człowieka, także do bogów. Stoją zatem na straży najwyższego porządku „kosmosu”, którego zasadą jest właśnie Themis. Hory wskazują to, co właściwe i słuszne, Mojry zaś strzegą Niezmiennego Prawa i mszczą (za pośrednictwem Ker) wszelkie próby jego

---

δη καὶ πόλει καὶ πολιτείᾳ δεῖ μὴ μόνον ὑγίειαν καὶ σωτηρίαν τοῖς σώμασι παρασκευάζειν, ἀλλὰ καὶ εὐνομίαν ἐν ταῖς ψυχαῖς, μᾶλλον δὲ σωτηρίαν τῶν νόμων. Platon: *Prawa*, 960 c 7—d 4. Tłum. M. Małkowska. Warszawa 1960, s. 575—576.

<sup>13</sup> Dodajmy, że Platon nawiązuje do Hezjodowych Mojry także w *Państwie*, w przytaczanym fragmencie (w trzeciej części rozprawy przy okazji omawiania pitagorejskich koncepcji harmonii) mitu o Erze z Pamfili. Przedstawiona tam wersja jest nieco inna niż w *Prawach*. Wprawdzie Mojry są również wymienione w takiej kolejności, w jakiej zrobi to później w *Prawach*, lecz uzasadnieniem jest czas: Lachesis to przeszłość, Klotho — teraźniejszość, a Atropos — przyszłość. Znamienne jest i to, że matką Mojry jest Ananke — w tekstach Hezjoda to jedynie jedna z cech Themis. Sam natomiast opis przeznaczenia brzmi następująco: „[...] więc oni, jak tam przyszli, musieli zaraz iść do Lachesis. Wtedy ich naprzód jakiś prorok w porządku ustawił, wstąpił na mównicę wysoką i powiedział: »oto Konieczności córa, dziewica Lachesis, mówi: Dusze jednodniowe, oto początek nowej wędrówki okrężnej rodu śmiertelnego, wędrówki kończącej się śmiercią. Nie was wybierać będzie duch; wy sobie będziecie sami ducha obierali. Kto pierwszy los dostanie, ten niech pierwszy wybiera życie — później już nieuchronne. Dzielnosć nie jest u nikogo w niewoli. Kto ją ceni więcej lub mniej, ten jej dostanie więcej lub mniej. Winien ten, co wybiera. Bóg nie winien«. To powiedziawszy, rzucił pomiędzy wszystkich losy i każdy podejmował ten, który mu padł u nóg. Tylko on jeden nie wybierał. Nie pozwolono mu. Kto los podniósł, ten wiedział, który numer dostał”.

σφᾶς οὖν, ἐπεὶ δὲ ἀφικέσθαι, εὐθὺς δεῖν ἵεναι πρὸς τὴν Λάχρην. προφήτην οὖν τινα σφᾶς πρῶτον μὲν ἐν τάξει διαστήσας, ἔπειτα λαβόντα ἐκ τῶν τῆς Λαχέσεως γονάτων κλήρους τε καὶ βίων παραδείγματα, ἀναβάντα ἐπὶ τὴν βῆμα ὑψηλὸν εἰπεῖν. ἢ Ἀνάγκης θυγατὸς κόρης Λαχέσεως λόγος. Ψυχαὶ ἐφήμεροι, ἀρχὴ ἄλλης περιόδου θνητοῦ γένους θανατηφόρου. οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ’ ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε. πρῶτος δ’ ὁ λαχὼν πρῶτος αἰρείσθω βίον ὃ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτος, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἔξει. αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀνάτιος. ἢ Ταῦτα εἰπόντα ῥῖψαι ἐπὶ πάντας τοὺς κλήρους, τὸν δὲ παρ’ αὐτὸν πεσόντα ἕκαστον ἀναρείσθαι πλὴν οὗ, ἔδὲ οὐκ ἔαν· τῇ δὲ ἀνελομένῃ δῆλον εἶναι ὁπόστος εἰλήξει. Platon: *Państwo...*, 617 d—618 a 1, s. 334.

W wersji z *Państwa* interpretacja Platona zdaje się zbliżać do Hezjodowej: τὰ τῶν βίων παραδείγματα są już „gotowe”, „uprzedzone” przez Klotho, Lachesis losuje jedynie kolejność wyboru ich przez dusze, dusze zaś same wybierają spośród gotowych wzorców.

naruszenia. Themis uosabia zatem nie tylko właściwe, słuszne zasady, lecz jednocześnie ich konieczność i nieodwracalność. Co znamienne, działania Mojry, czy też Mojr, bywają na pozór sprzeczne. Na przykład — wspomniano o tym przy Homeryckiej koncepcji człowieka — dzieje Heraklesa potwierdzają taką pozorną sprzeczność. Przeznaczeniem wszak Heraklesa było stać się największym z herosów Hellady, a także osiągnąć boskość, pokonać śmierć i zamieszkać wraz ze szczęsnymi bogami na Olimpie. Jednocześnie wszakże Mojra wspiera poczynania Hery, która mszcząc się na Zeusie, przemienia życie Heraklesa w pasmo nieszczęść, cierpień i trudów. To wsparcie wynika ze słusznych żądań Hery, domagającej się sprawiedliwego oddania jej tego, co się jej w zgodzie z właściwym, naturalnym przydziałem należy. Wszak Zeus spłodził Heraklesa nie z nią, prawowitą małżonką, lecz z inną kobietą, na dodatek śmiertelniczką. W imię przywrócenia sprawiedliwej równowagi między przeciwieństwami (Zeus i Hera) Herakles doświadcza zatem zła, które jednak w ostatecznym rozrachunku prowadzi go do dobra. To przecież w znacznej mierze właśnie na skutek działań Hery Herakles ma możliwość dokonania najwaleczniejszych czynów<sup>14</sup>. W ten oto sposób uwidacznia się niejako jedność dobra i zła, zarówno na najwyższym poziomie struktury kosmosu (Mojra, Zeus i Hera), jak i w ludz-

<sup>14</sup> Tezę, że jedynie trud i cierpienie prowadzą do wielkich czynów i do dobra, znakomicie ilustruje mit o Heraklesie na rozstajnych drogach, przytaczany przez Ksenofonta; mit, w którym Arete zwraca się do bohatera tymi słowami:

οὐκ ἐξαπατήσω δέ σε προοιμίοις ἡδονῆς, ἀλλ' ἥπερ οἱ θεοὶ διέθεσαν τὰ ὄντα διηγῆσθαι μετ' ἀληθείας. τῶν γὰρ ὄντων ἀγαθῶν καὶ καλῶν οὐδὲν ἄνευ πόνου καὶ ἐπιμελείας θεοὶ διδόνασιν ἀνθρώποις, ἀλλ' εἴτε τοὺς θεοὺς ἴλεως εἶναι σοὶ βούλει, θεραπευτέον τοὺς θεούς, εἴτε ὑπὸ φίλων ἐθέλεις ἀγαπᾶσθαι, τοὺς φίλους εὐεργετητέον, εἴτε ὑπὸ τινος πόλεως ἐπιθυμεῖς τιμᾶσθαι, τὴν πόλιν ὠφελειτέον, εἴτε ὑπὸ τῆς Ἑλλάδος πάσης ἀξιοῖς ἐπ' ἀρετῇ θαυμάζεσθαι, τὴν Ἑλλάδα πειρατέον εὖ ποιεῖν, εἴτε γῆν βούλει σοὶ καρπὸς ἀφθόνους φέρειν, τὴν γῆν θεραπευτέον, εἴτε ἀπὸ βοσκημάτων οἶε δεῖν πλουτίζεισθαι, τῶν βοσκημάτων ἐπιμελητέον, εἴτε διὰ πολέμου ὀρμῆς αὔξεσθαι καὶ βούλει δύνασθαι τοὺς τε φίλους ἐλευθεροῦν καὶ τοὺς ἐχθροὺς χειροῦσθαι, τὰς πολεμικὰς τέχνας αὐτὰς τε παρὰ τῶν ἐπισταμένων μαθητέον καὶ ὅπως αὐταῖς δεῖ χρῆσθαι ἀσκητέον· εἰ δὲ καὶ τῇ σίματι βούλει δυνατός εἶναι, τῇ γνώμῃ ὑπηρετεῖν ἐθιστέον τὸ σῶμα καὶ γυμναστέον σὺν πόνοις καὶ ἰδρώτι.

„[...] nie będę cię zwodzić obietnicami rozkoszy, ale zgodnie z prawdą przedstawię ci rzeczywistość, tak jak ją urządzili bogowie. Wiedz zatem, że żadnej z rzeczy, które są piękne i dobre, nie używają ludziom bogowie za darmo — bez pracy i starań. Jeśli chcesz, aby bogowie byli dla ciebie łaskawi, musisz oddawać cześć bogom, jeśli chcesz, aby przyjaciele cię kochali, musisz przyjaciółm wyświadczać dobrodziejstwa, jeśli chcesz mieć poważanie w jakimś kraju, musisz być pożyteczny dla tego kraju, jeśli uważasz za punkt honoru, aby twoją cnotę podziwiała cała Hellada, musisz się starać, abyś się dobrze zasłużył Helladzie, jeśli chcesz, aby ziemia rodziła obfite plony dla ciebie, musisz uprawiać ziemię, jeśli uważasz za rzecz potrzebną, abyś się dorobił majątku na trzodzie, musisz doglądać trzody, jeśli dążysz do chwały wojennej i chcesz zdobyć potęgę, a wyzwać przyjaciół i gromić wrogów, musisz nie tylko uczyć się samej sztuki wojkowej u znawców, lecz także przez ćwiczenie nabierać wprawę, jak z tej sztuki czynić praktyczny użytek, jeśli wreszcie chcesz mieć silne i zdrowe ciało, musisz je przyzwyczajać do uległości względem rozumu i ćwiczyć w trudach i znoju”. K s e n o f o n t: *Wspomnienia o Sokratesie*, II, 1, 27, 7—29, 1. W: I d e m: *Pisma sokratyczne. „Obrona Sokratesa”, „Wspomnienia o Sokratesie”, „Uczta”*. Tłum. L. J o a c h i m o w i c z. Warszawa 1967, s. 78—79.

kim życiu. Ale ta jedność, nawet jeśli w swej istocie możliwa do zrozumienia przez człowieka, wydaje się niemożliwa do praktycznego zastosowania. Ludzka mądrość to za mało. Dlatego ludzkie działania muszą się opierać na wskazaniach Hor — resztą natomiast (czyli pilnowaniem granic, które można również rozumieć między innymi jako jednoczenie w dobru) zajmują się Mojry (podkreślić należy analogiczność tej koncepcji z przedstawioną w poprzednim rozdziale relacją między uczciwością i sprawiedliwością w państwie: „prawdziwy władca” odgrywa rolę analogiczną do Mojry)<sup>15</sup>. Czasem wprawdzie człowiek staje przed koniecznością podjęcia próby przekształcenia tego, co złe (czy chociażby nieko-

<sup>15</sup> Znakomicie koncepcję jedności tego, co sprawiedliwe (dobre), i tego, co niesprawiedliwe (złe), ze zwróceniem jednocześnie uwagi na ważność sprawiedliwego postępowania człowieka, wyraża Plotyn, pisząc: „[...] więc co do utrapień, spadających na złych sprawiedliwie, to należy je kłaść na karb władnego porządku, rządzącego, jak rządzić powinien. Co do tych wszystkich znowu, które spotykają dobrych niesprawiedliwie, na przykład katowań, nędzy lub chorób, to czy trzeba mówić koniecznie, że są spowodowane przez błędy wcześniejszych żywotów? Bo przecież te pasma utrapień są splecione z całością i mają swoje znaki uprzednie, tak iż chyba i one dzieją się za sprawą wątku. A może nie dzieją się za sprawą wątków naturalnych i nie było ich w przewodnich przyczynach, lecz tylko towarzyszą im wtórnie? Kiedy wali się na przykład jakaś budowla, ginie, kto się nadarzy, kimkolwiek on będzie, albo kiedy pędzą jakieś dwa naprzeciw siebie ciała lub choćby tylko jedno, to, co wpadnie w drogę, doznaje rany albo ulega zmiążdżeniu. A może owa niesprawiedliwość, nie będąc złem dla tego, kto jej doznał, będzie pożyteczna dla spłotu wszechcałości? A może nie jest nawet niesprawiedliwością, jeżeli ma usprawiedliwienie w poprzednich błędach. Nie trzeba zaiste sądzić, że jedne wydarzenia krepuje porządek całości, a innym popuszcza się samowolnie wędzidła, bo jeśli muszą się stawać za sprawą przyczyn i naturalnych związków wynikania i jednego wątku oraz porządku jednego, to także owe pomniejsze wydarzenia należy uważać za skrepowane porządkiem całości i należące do całego przedziwa. Niesprawiedliwość dalej, którą wyrządza bliźni bliźniemu, jest niewątpliwie niesprawiedliwością ze względu na wyrządzającego i sprawca nie został uwolniony od winy, niemniej jednak w karchach porządku całości niesprawiedliwością w niej nie jest nawet ze względu na doznającego, lecz — tak być musiało! I jeśli jest dobry, kto doznał, to dobry będzie koniec tych spraw. Nie trzeba bowiem uważać owego porządku całości za bezbożny i niesprawiedliwy, lecz za bardzo dokładny w oddawaniu tego, co się należy, i tylko dlatego, że niejawne są jego przyczyny, dostarcza on tym, którzy ich nie znają, powodów do nagany”.

Τὰ μὲν οὖν γινόμενα τιμωρήματα εἰς τοὺς πονηροὺς μετὰ δίκης τῇ τάξει ἀποδιδόναι προσήκει ὡς κατὰ τὸ δέον ἀγούσῃ· ὅσα δὲ τοῖς ἀγαθοῖς συμβαίνει ἔξω δίκης, οἷον κολάσεις ἢ πενίαι ἢ νόσοι, ἄρα διὰ προτέρας ἁμαρτίας λεκτέον γίνεσθαι; Συμπτέλεκται γὰρ ταῦτα καὶ προσημαίνεται, ὡς καὶ αὐτὰ κατὰ λόγον γίνεσθαι. “Ὡς οὐ κατὰ λόγους φυσικοὺς ταῦτα, οὐδ’ ἦν ἐν τοῖς προηγουμένοις, ἀλλ’ ἐπόμενα ἐκείνοις· οἷον πιπτούσης τινὸς οἰκοδομίας τὸν ὑποπεσόντα ἀποθανεῖν ὁποῖός ποτ’ ἂν ἦ, ἢ καὶ ἵππων δύο κατὰ τάξιν φερομένων ἢ καὶ ἐνὸς τὸ ἐμπεσόν τρωθῆναι ἢ πατηθῆναι. “Ὡς καὶ τὸ ἄδικον τοῦτο οὐ κακὸν ὄν τῇ παθόντι πρὸς τὴν τοῦ ὅλου χρήσιμον πλοκήν. “Ὡς οὐδὲ ἄδικον ἐκ τῶν πρόσθεν ἔχον τὴν δικαίωσιν. Οὐ γὰρ τὰ μὲν δεῖ νομίζειν συντετάχθαι, τὰ δὲ κεκαλῶσθαι εἰς τὸ αὐτεξούσιον. Εἰ γὰρ κατ’ αἰτίας γίνεσθαι δεῖ καὶ φυσικὰς ἀκολουθίας καὶ κατὰ λόγον ἓνα καὶ τάξιν μίαν, καὶ τὰ σμικρότερα δεῖ συντετάχθαι καὶ συνυφάνθαι νομίζειν. Καὶ τὸ ἄδικον δὴ τὸ παρ’ ἄλλου εἰς ἄλλον αὐτῇ μὲν τῇ ποιήσαντι ἄδικον, καὶ οὐκ ἀφείθη αἰτίας ὁ δράσας, συντεταγμένον δ’ ἐν τῇ παντὶ οὐκ ἄδικον ἐν ἐκείνῳ οὐδ’ εἰς τὸν παθόντα, ἀλλ’ οὕτως ἔχρησεν. Εἰ δ’ ἀγαθὸς ὁ παθὼν, εἰς ἀγαθὸν ἢ τελευτῇ τούτων. Δεῖ γὰρ τήνδε τὴν σύνταξιν οὐκ ἄθει οὐδὲ ἄδικον, ἀλλ’ ἀκριβῆς εἰς τὴν τοῦ προσήκοντος ἀπόδοσιν νομίζειν, ἀδήλους δὲ ἔχειν τὰς αἰτίας καὶ τοῖς οὐκ εἰδῶσι παρέχειν μέμψεως αἰτίας. Plotyn: *Enneady*, IV, 3, 16. Tłum. A. Krokiewicz. Warszawa 2001, s. 389—390.

rzystne), na to, co dobre (czy też korzystne). Takie działania mogą jednak kończyć się powodzeniem incydentalnie — regułą muszą być natomiast działania zgodne ze wskazaniem Hor. Próba trwałego wykorzystywania zła do osiągnięcia dobra przekracza możliwości ludzkiej mądrości. W efekcie prowadzi to nie do jedności dobra i zła, lecz do zagubienia dobra<sup>16</sup>.

Uznanie ograniczonych możliwości ludzkiego poznania prowadzi w konsekwencji do tezy, że właściwym fundamentem postawy obywatelskiej jest nie dążenie do wiedzy, lecz do panowania nad sobą: „Każdy obywatel powinien bardziej rościć sobie prawo do rozsądku [*scil.* opanowania] niż do wiedzy. Roszczenie sobie prawa do wiedzy jest wielkim znakiem nieznamości piękna i małości. Roszczenie sobie prawa do opanowania jest natomiast prawdziwe: nikt bowiem nie kształtuje językiem pięknych uczynków, będąc pozbawionym zdolności i dobrych zamiarów”<sup>17</sup>. Wynika to z fundamentalnej tezy, że ludzie nie

<sup>16</sup> Brak możliwości doskonałego ujęcia relacji dobro — zło przez człowieka, zwłaszcza w aspekcie praktycznym, znalazł wyraz także w refleksji chrześcijańskiej, choć raczej nie w kontekście jedności dobra i zła, lecz we właściwym ich rozdzieleniu. Tę wszakże możliwość ma jedynie Bóg, a ludzki rozum, który jej nie posiadał, próbując tego rozdziału dokonać, niszczy dobro. Podkreśla to między innymi Tomasz z Akwinu, stwierdzając w *Summie teologii*, że „zdaniem Augustyna, prawo ludzkie nie zdoła ukarać i zwalczyć wszelkiego pojawiającego się zła, bo ta jego wola wypłenienia wszelkiego zła miałaby i ten ujemny skutek, że zginęłoby wiele (wspaniałych) dóbr, a i pożytek dobra wspólnego doznałby przeszkody, a dobro to jest nieodzowne do należytego obcowania ludzi między sobą. Żeby więc żadne zło nie pozostało bez kary i zakazu, konieczne było wejście prawa Boskiego, które by zakazało wszystkich grzechów”.

„Quarto quia, sicut Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., lex humana non potest omnia quae male fiunt, punire vel prohibere, quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conversationem humanam. Ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur”. Tomasz z Akwinu: *Summa teologiczna*. T. 13: *Prawo*, I—II, 91, 4. Tłum. P. B e ł c h OP. Londyn [b.r.w.], s. 25.

Z kolei w leżącej u fundamentów nowożytnej koncepcji polityki doktrynie Niccolò Machiavellego wprawdzie podkreślona została jedność dobra i zła, jednakże człowiek i jego rozum stają się, wbrew koncepcjom greckim, czynnikami predestynowanymi do tego, aby zło traktować jako środek prowadzący do osiągnięcia dobra. Co więcej, to właśnie zło awansuje do roli głównego instrumentu praktyki politycznej. Jak stwierdza w odniesieniu do koncepcji Machiavellego Pierre Manent, „porządek polityczny stanowi zatem alchemię zła, stłumienie, choć nigdy całkowite, strachu przez strach” (P. M a n e n t: *Intelektualna historia liberalizmu*. Tłum. M. M i s z a ł s k i. Kraków 1994, s. 35). Ale w konsekwencji takiej polityki „dobro w mieście Machiavellego występuje tylko w formie okaleczonej, rozumiane jako niewinność ludu” (ibidem, s. 31), a ukazując istotę refleksji florentczyka, Manent stwierdza, że „dyskredytując ideę dobra — przekonał ludzi do tego, aby patrzyli na zło — przejawiające się poprzez podstęp, siłę, przemoc, »konieczność« — jak na podstawową przyczynę powstania tego zamkniętego w sobie porządku, który nazywamy miastem” (ibidem, s. 34).

<sup>17</sup> *προσποιεῖσθαι δὲ ἕκαστος τῶν πολιτῶν σωφρονεῖν μᾶλλον ἢ φρονεῖν· ὥς ἡ προσποίησις τοῦ φρονεῖν μέγα σημείον ἀπειροκαλίας καὶ σμικρότητος. ἔστω δὲ ἡ προσποίησις τοῦ σωφρονεῖν ἀληθής· μηδεὶς γὰρ πλαττέσθω γλῶσση καλὰ ἔργα, πράξεως καὶ διανοίας ἀγαθῆς στερόμενος. Χαρίνδρα Καταναίου Προοίμια νόμων. In: S t o b a j o s: *Anthologium...*, IV, 2, 24, 39—44; H. T h e s l e f f: *The Pythagorean Texts...*, s. 61.*

są równi w swych możliwościach, o czym wspomniano w pierwszym rozdziale niniejszej części.

Wiedza, jak ukazano to w poprzednim rozdziale, winna przysługiwać rządzącym. Z kolei rozsądek rządzonych powinien się przejawiać szacunkiem i posłuszeństwem wobec prawa i rządzących. Jak stwierdza Charondas, „ludzie powinni pielegnować życzliwość wobec swych rządzących, słuchając i poważając ich, jakby byli rodzicami. Kto nie widzi słuszności tego, będzie cierpiał karę złej rady ze strony bóstw, które są opiekunami domów”<sup>18</sup>. Fundamentem tego jest właściwa hierarchia, zakorzeniona w boskiej strukturze kosmosu: „Obywatele powinni oddawać cześć wszystkim bogom zgodnie z szczegółowymi oficjalnymi prawami państw, które powinny być uznane za najpiękniejsze z wszystkich. Obywatele winni, obok posłuszeństwa prawom, okazywać swój szacunek rządzącym, wstając w ich obecności i słuchając ich instrukcji. Ludzie rozsądni i pragnący ratunku powinni, obok bogów, boskości i herosów, czcić najbardziej rodziców, prawa i rządzących”<sup>19</sup>. W tym samym duchu pisze również Archytas: „Pierwszym obowiązkiem praw jest stanowić o bogach, daimonionach i rodzicach, i o wszystkim, co piękne i godne szacunku, następnie zaś o tym, co korzystne”<sup>20</sup>.

Fundamentalna w stanowieniu prawa rola rządzących, połączona z tezą o ograniczoności ludzkiego poznania, owocuje wyraźnie dostrzegalnym elementem, używając współczesnego określenia, konserwatywnym. Podkreślają zatem pitagorejczycy rolę starszych: „Niech starsi przewodzą młodszym, tak że ci ostatni mogą być odstraszeni od i zawstydzeni wadą poprzez cześć i strach przed tymi pierwszymi. Jeżeli starsi są bezwstydni, takimi będą też ich dzieci i wnuki.

<sup>18</sup> Χρή δὲ καὶ πρὸς τοὺς ἄρχοντας εὖ νοίαν διαφυλάττειν καθάπερ πατράσιν εὐπειθοῦντας καὶ σεβόμενους· ὥς ὁ μὴ διανοούμενος οὕτω τίσει δίκην κακῆς βουλῆς δαίμοσιν ἐστιούχοις. In: Stobajos: *Anthologium*..., IV, 2, 24, 45—48; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts*..., s. 61.

<sup>19</sup> πάντας δὲ τιμῶν τοὺς οἱ κατοικοῦντες τὴν πόλιν καὶ τοῖς ἄλλοις νομίμοις τοῖς πατρίοις τοὺς θεούς· πάτρια δὲ εἶναι τὰ κάλλιστα. πεπεισθαι δὲ τοῖς νόμοις ἅπαντας καὶ τοὺς ἄρχοντας αἰδεῖσθαι καὶ ἐξίστασθαι καὶ ποιεῖν τὸ παραγγελλόμενον· ὥς μετὰ θεοὺς καὶ δαίμονας καὶ ἥρωας γονεῖς τε καὶ νόμοι καὶ ἄρχοντες σύνεγγυς εἰσι ταῖς τιμαῖς παρ’ ἀνθρώποις <τοῖς> νοῦν ἔχουσι καὶ σωθησομένοις. Ζαλεῦκου Προοίμια νόμων. In: Stobajos: *Anthologium*, IV, 2, 19, 36—44; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts*..., s. 227.

Τὴ samą myśl przedstawia Jamblich, stwierdzając: μετὰ δὲ τὸ θεῖον τε καὶ τὸ δαιμόνιον πλείστον ποιεῖσθαι λόγον γονέων τε καὶ νόμων, καὶ τούτων ὑπήκοον αὐτὸν κατασκευάζειν, μὴ πλωστῶς, ἀλλὰ πεπεισμένως.

„[...] po bogach zaś i dajmonach powinno się zwracać najbardziej na rodziców i prawo, i podporządkowywać się im nie pozornie i obłudnie, lecz z przekonania”. Jamblich: *O życiu pitagorejskim*, XXX, 175, 6—8. W: Porfiriusz, Jamblich, Anonim: *Żywoty Pitagorasa*. Tłum. J. Gajda - Krynicka. Wrocław 1993, s. 89.

<sup>20</sup> Δεῖ τὸν νόμον τὰ περὶ θεῶς καὶ δαίμονας καὶ γονέας καὶ ὅλως τὰ καλὰ καὶ τίμα πρῶτα τίθεσθαι, δεύτερον δὲ τὰ συμφέροντα· Ἀρχύτα Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περί νόμου καὶ δικαιοσύνης. In: Stobajos: *Anthologium*..., IV, 1, 138, 17—19; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts*..., s. 34.



Bezwstyd i zuchwałość owocują bezczelnością i niesprawiedliwością, a tych kresem jest śmierć”<sup>21</sup>.

Konserwatywny charakter prawnych koncepcji pitagorejczyków znajduje odzwierciedlenie również w uwagach dotyczących zmiany prawa. Jak stwierdza Zaleukos z Lokri, „Jeśli ktoś życzy sobie zmienić jakiegokolwiek z ustanowionych praw lub wprowadzić inne prawo, powinien włożyć na swą szyję pętlę i przemówić do obywateli. Jeśli głoszący orzekną, że ustanowione prawo winno być zniesione lub że nowe prawo powinno być wprowadzone, niech nie będzie ukarany. Lecz jeśli się okaże, że wcześniej obowiązujące prawo jest lepsze lub że nowa propozycja jest niesprawiedliwa, niech ten, który chce zmiany starego prawa bądź wprowadzenia nowego, będzie stracony za pomocą pętli”<sup>22</sup>. Nie oznacza to, oczywiście, odrzucenia możliwości zmiany prawa, lecz wskazuje jednoznacznie konieczność bezwzględnego przestrzegania aktualnego prawa, w przeciwnym bowiem razie zaczyna dominować, wedle określenia Zaleukosa, zło największe — anarchia: „Jeśli jakieś z ustanowionych praw wydają się niesatysfakcjonujące, niech będą zmienione na lepsze: lecz cokolwiek pozostanie, powinno być powszechnie przestrzegane, ponieważ łamanie ustanowionych praw nie jest ani piękne, ani korzystne; jest natomiast zarówno piękne i korzystne być ograniczonym doskonalszymi prawami. Ci, którzy łamią ustanowione prawa, powinni podlegać karze, jako wprowadzający największe zło, anarchię”<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Ἡγεῖσθαι δὲ καὶ παραγγέλλειν πρεσβυτέρους νεωτέροις τὸ αἰδεῖσθαι καὶ αἰσχύνεσθαι τὰ κακά, φανεροὺς ὄντας αὐτοὺς αἰσχυνομένους καὶ αἰδομένους· ὥς ἐν αἷς πόλεσι πρεσβυτέρων ἀναισχυνταί, φύονται παῖδες αὐτῶν καὶ παῖδων παῖδες ἀναισχυντοί. ἀκολουθεῖ δὲ ἀναισχυντία καὶ ἀναιδεία· ὕβρις καὶ ἀδικία, τοῦτοις δ' ἔπεται ὀλεθρος. Χαρίνδρα Καταναίου Προοίμια νόμων. In: Stobajos: *Anthologium*..., IV, 2, 24, 26—31; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts*..., s. 61.

<sup>22</sup> εἰς δὲ τις βούληται τῶν κειμένων νόμων κινεῖν ἢ ἄλλον εἰσφέρειν νόμον, εἰς βρόχον εἵρας τὸν τράχηλον λεγέτω τοῖς πολίταις περὶ αὐτοῦ· καὶ εἰ μὲν διαψηφισομένων δόξη λελύσθαι τὸν νόμον ἢ ὑπάρχειν τὸν εἰσφερόμενον, καὶ αὐτὸν ἀθῆρον εἶναι· εἰ δὲ ὁ προὔπαρχων μᾶλλον δοκῇ καλῶς ἔχειν ἢ ὁ εἰσφερόμενος ἢ ἄδικος, τεθῆναι τὸν κινούντα ἢ εἰσφέροντα νόμον ἐπισπασθέντος τοῦ βρόχου. Ζαλεῦκος Προοίμια νόμων. In: Stobajos: *Anthologium*..., IV, 2, 19, 71—78; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts*..., s. 228.

<sup>23</sup> τῶν δὲ κειμένων νόμων εἰς τις δοκῇ μὴ καλῶς κείσθαι, μετατιθέναι ἐπὶ τὸ βέλτιον· μενόντων δὲ, πάντας πειθαρχεῖν· ὁ δὲ ὑπὸ ἀνθρώπων μὲν ἡτῶσθαι τοὺς κειμένους νόμους οὐ καλὸν οὐδὲ συμφέρον· ὑπὸ δὲ νόμου βελτίονος ἡττιόμενον κατακρατεῖσθαι καὶ καλὸν καὶ συμφέρον. τοὺς δὲ ταῦτα παραβαίνοντας χρὴ καὶ κολάζειν ὥς κατασκευάζοντας τῇ πόλει μεγίστων κακῶν ἀρχήν, ἀναρχίαν. In: Stobajos: *Anthologium*..., IV, 2, 19, 56—63; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts*..., s. 228.

Także Jamblich pisze: „[...] ogólnie zaś sądzili, iż za największe zło winna być uważana anarchia; rodzaj ludzki bowiem nie może być zachowany, jeśli nie będzie miał nad sobą żadnej władzy. Twierdzili owi mężowie, że należy zachowywać ojczyście obyczaje i prawa, nawet gdyby były w czymś gorsze od innych. Łatwe bowiem odstępowanie od istniejących praw i wprowadzanie nowych ustaw nigdy nie jest pożyteczne ani dobre”.

καθόλου δὲ ὦντο δεῖν ὑπολαμβάνειν μηδὲν εἶναι μείζον κακὸν ἀναρχίας· οὐ γὰρ πεφυκέναι τὸν ἄνθρωπον διασφίξεσθαι μηδεὶς ἐπιστατοῦντος. τὸ μένειν ἐν τοῖς πατρίοις ἔθεσιν τε καὶ νομίμοις ἐδοκίμαζον οἱ ἄνδρες ἐκεῖνοι, κἂν ἢ μακρῇ χεῖρῳ ἐτέρων· τὸ γὰρ ῥαδίως ἀποπηδᾶν ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων νόμων καὶ οἰκείους

Uznanie anarchii za zło największe stanowi konsekwencję koncepcji „kosmosu”. *Kosmos*, czyli struktura uporządkowana, jest wszak takim ze względu na podleganie zasadom (w odniesieniu do koncepcji pitagorejskich są to dwie pary: *πέρας και ἄπειρον*, *ἐν και πλήθος*). Zasady odgrywają rolę analogiczną jak czynnik rządzący (*scil.* prawodawczy) w *polis*. Najgłębsze znaczenie Arystotelesowskiej zasady *ζῆλον πολιτικόν* wydaje się charakterystyczne w swej istocie dla całej myśli greckiej. Fundamentalne jest tu znaczenie pojęcia *ἡ ἀρχή* — to zarazem „początek”, „przyczyna”, „zasada”, jak i „władza”. To, co jest początkiem czegoś, stanowi zarazem przyczynę tego czegoś. Jest jednocześnie zarówno tego zasadą, jak i czynnikiem władczym wobec tegoż. W najogólniejszym więc tego słowa znaczeniu cały *kosmos* jest *πολιτικός* — jego bowiem początek-przyczyna-zasada to zarazem czynnik rządzący. Rządzenie to najlepiej rozumieć jako stałą aktualność *ἀρχή*. Jej rola nie wyczerpuje się w pierwszym, początkowym przyczynowaniu. To przyczynowanie trwa: początek to zatem również środek i koniec (jak Dzeus w koncepcjach orfickich). Zaprzestanie działania *ἀρχή* w skali „kosmosu”, taki „kosmiczny anarchizm”, byłoby równoznaczne ze zniszczeniem „kosmosu”. W przypadku *polis* tym początkiem-przyczyną-zasadą-władzą jest prawo (jak zresztą widzieliśmy, w świetle teogonii Hezjoda, w myśleniu mitycznym prawo — Themis, jest również tożsame z Dzeusem — tak bowiem prawdopodobnie należy rozumieć to, że Themis to małżonka Dzeusa). Łamanie prawa staje się zatem sprzeciwem wobec *ἀρχή* — konsekwencją może być zniszczenie ładu *polis*, zniszczenie ludzkiego (ludzkiego nie w sensie „ludzkiego tworu”, lecz w sensie „ludzkiego wymiaru”) „kosmosu” w państwie. W tym, można rzec, przejawia się fundamentalna różnica między „kosmosem” (w wymiarze ponadludzkim — *makrokosmos*) a *polis* (*kosmos* w wymiarze ludzkim) — struktura tego pierwszego, w przeciwieństwie do struktury *polis*, jest nie-naruszalna. Rodzi się jednak w tym miejscu pytanie: skoro człowiek zdoła naruszyć ład *polis*, jeśli potrafi naruszyć struktury „kosmosu” w jego ludzkim wymiarze, to czy można mówić w jakimś sensie o człowieku jako o twórcy ładu w *polis*?

W jednym z zachowanych fragmentów Heraklita z Efezu czytamy: „Tego świata (*scil.* „ładu światowego” — P.Ś.<sup>24</sup>), jednego i tego samego świata wszechrzeczy, nie stworzył ani żaden z bogów, ani żaden z ludzi, lecz był on, jest i będzie wiecznie żyjącym ogniem, zapalającym się według miary i według mia-

*εἶναι καινοτομίας οὐδαμῶς εἶναι σύμφορον οὐδὲ σωτήριον*. Jamblich: *O życiu pitagorejskim*, XXX, 176, 1—5. W: Porfiriusz, Jamblich, Anonim: *Żywoty Pitagorasa...*, s. 89.

<sup>24</sup> Tak tłumaczy H. Diels: „Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen”. H. Diels, W. Kranz: *FVS: Herakleitos B 30*. Bd. 1, s. 157. Por. B. Kupis: *Presokratycy. Fragmenty*. „Meander” 2001, z. 5—6, 2001, s. 348: „tego światowego ładu, tożsamego dla wszystkich [*scil.* bytów — P.Ś.]”.

ry gasnącym”<sup>25</sup>. Przytoczony fragment ukazuje związek koncepcji Heraklita z zagadnieniem *polis* i panującego w niej ładu. Wiąże się z nim pewna kontrowersja, nasuwa się bowiem pytanie: czego dotyczy stwierdzenie „ani żaden z ludzi” (*οὔτε ἀνθρώπων*)?<sup>26</sup> Część historyków filozofii skłania się ku odrzuceniu możliwości odczytywania tego stwierdzenia literalnie, widząc w nim jedynie metaforyczny środek wyrazu<sup>27</sup>. Inni zaś za nieprawdopodobne uznają, aby Heraclit, „mistrz lapidarnego stylu”, użyć miał tak niekoherentnego sformułowania, prowadzącego do nonsensu<sup>28</sup>. Zgodnie z tą drugą interpretacją, Heraclit ma na myśli dwa porządki, pozostające z sobą w relacji podporządkowania, mianowicie porządek świata i zawierający się w nim porządek społeczności ludzkiej: „*Kosmos* oznacza nie tylko porządek świata. Znaczy także porządek ludzkiej społeczności zawarty w owym porządku świata. Takie jednoczesne, podwójne znaczenie pojęcia może być wedle wszelkich kryteriów oryginalnie Heraklitejskie. Rzeczywiście, porządek istotnie społeczny mógłby być rozważany w powiązaniu z jakąś silną osobowością. Jednakże wedle Heraklita ten porządek nie został stworzony ani nie jest utrzymywany przez jakichkolwiek indywidualnych ludzi dla reszty ludzkości, lecz przez sam Logos”<sup>29</sup>.

Pitagorejskie rozumienie roli człowieka w tworzeniu ładu *polis* wydaje się identyczne z rozumieniem Heraklitejskim. Prawda, że porządek świata nie jest ani przypadkowy, ani stworzony przez człowieka, powinna, według Zaleukosa, stanowić fundament porządku politycznego, gdyż jak stwierdza, „Mieszkańców miasta i całego terytorium (kraju) po pierwsze należy przekonać i ustalić, że jest bóg, spoglądając w górę na niebo i świat, i na ład oraz porządek w nich. Ani bowiem losu, ani ludzi nie są dziełami. My zaś jesteśmy czczącymi i szanującymi je jako przyczyny wszelkich dobrych zdarzeń dziejących się wedle rozu-

<sup>25</sup> *κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεῖζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα*. Klemens Aleksandryjski: *Stromata*, V 105, *FVS* 22 B 30, 2—5. Tłum. B. Kupis. W: *Wybrane teksty z historii filozofii. Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*. Oprac. J. Legowicz. Warszawa 1970, s. 76.

<sup>26</sup> „[...] why does he add »nor any of men«? Has ever anybody believed this cosmos to have been made by a human being?”. F.M. Cleve: *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy. An Attempt to Reconstruct Their Thoughts*. Vol. 1. The Hague 1965, s. 43.

<sup>27</sup> „The usual answer is that this phrase has just to be considered »a polar expression with an all-inclusive sense [...] not to be taken [...] literally«”. Ibidem. Przytoczony cytat pochodzi z pracy G.S. Kirk: *Heraclitus, the Cosmic Fragments*. Cambridge 1954, s. 311.

<sup>28</sup> „Yet, it is highly improbable that such a master of lapidary style as Heraclitus could, like a babbler, have allowed the melody of phrase to lure him into nonsense”. F.M. Cleve: *The Giants of Pre-Sophistic...*, s. 43.

<sup>29</sup> „*Cosmos* designates not only the world order. It means also the order of human society contained in that world order. Such simultaneous double meaning of a term would at any rate be genuinely Heraclitean. The order of society could indeed perhaps be considered traceable to some strong personality. According to Heraclitus, however, that order has not been made nor is being maintained by any individual men for the rest of mankind, but by Logos himself”. Ibidem.

mu”<sup>30</sup>. Ludzki rozum nie powinien zatem przejmować roli twórcy ładu, jedynie, co sygnalizowano już przy okazji omawiania koncepcji władcy, rolę naśladowcy ładu kosmicznego. Konieczną jednak jest również świadomość tego, że ład społeczno-polityczny nie charakteryzuje się trwałością, gdyż jak stwierdza Okellos z Leukanii, „Skupia bowiem życie to, co żywe, a przyczyną tego dusza. Kosmos natomiast — [skupiony] harmonią, której przyczyną bóg. Domy i państwa z kolei [skupia] zgoda, której przyczyną prawo. Jest przyczyna i natura kosmos harmonizująca za pomocą wszystkiego i nigdy do bezładu nie dochodząca, podczas gdy państwa i domy krótkotrwale są, ich natura, która zrodzona i śmiertelna, dopóki z materii się składa, jest sama przyczyną rozkładu”<sup>31</sup>. Niemniej, koniecznym warunkiem wprowadzenia choćby nietrwałego, skończonego ładu w *polis* jest poznanie i naśladowanie zasady ładu kosmicznego. Właściwe prawo musi zatem odwzorowywać prawa boskie, gdyż jak stwierdza Archytas, „Prawom niegodziwych i bezbożnych sprzeciwiają się niepisane prawa bogów, które nakładają zło i straszliwe kary za nieposłuszeństwo. To te boskie prawa, które wywołują i kierują prawami i spisanymi sentencjami danymi ludziom”<sup>32</sup>. Jak stwierdza Janina Gajda-Krynicka, „prawa *πόλις* powinny być odzwierciedleniem prawa natury — prawa »kosmicznej sprawiedliwości«, a ci, którzy je stanowią, powinni, odczytawszy je prawidłowo w strukturze kosmosu, przetłumaczyć odpowiednio na język stanowień ludzkich”<sup>33</sup>.

Najogólniej ujętą zasadą kosmicznego ładu jest całość rozumiana jako jedność wielości. Stąd wynika, że jak pisze Charondas, „rządzący są opiekunami miasta i bezpieczeństwa obywateli”<sup>34</sup>. Całość zaś, czyli wspólnota, ma pierwszeństwo przed każdą częścią, dlatego stwierdza Zaleukos: „Miasta zaś niech nikt nie kocha bardziej niż swej ojczyzny, jako bogów ojczystych oburzających:

<sup>30</sup> Τους κατοικοῦντας τὴν πόλιν καὶ τὴν χώραν πάντας πρῶτον πεπεισθαι χρὴ καὶ νομίζειν θεοὺς εἶναι ἀναβλέποντας ἐς οὐρανὸν καὶ τὸν κόσμον καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς διακόσμησιν καὶ τάξιν· οὐ γὰρ τύχης οὐδ’ ἀνθρώπων εἶναι δημιουργήματα· σέβεσθαι δὲ τούτους καὶ τιμᾶν, ὥς αἰτίους ὄντας ἀπάντων ἡμῖν ἀγαθῶν τῶν κατὰ λόγον γιγνομένων. Ζαλεῦκου Προόμια νόμων. In: Stobajos: *Anthologium*..., IV, 2, 19, 2—8; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts*..., s. 226.

<sup>31</sup> Συνέχει γὰρ τὰ μὲν σκάνεα τῶν ζώων ζωά, ταύτας δ’ αἴτιον ψυχά· τὸν δὲ κόσμον ἁρμονία, ταύτας δ’ αἴτιος ὁ θεός· τὴς δ’ οἴκως καὶ τὰς πόλιας ὁμόνοια, ταύτας δ’ αἴτιος νόμος. τίς ὢν αἰτία καὶ φύσις τὸν μὲν κόσμον ἁρμόττειν διὰ παντὸς καὶ μηδέποτε’ ἐς ἀκοσμίαν ἐκβαίνειν, τὰς δὲ πόλιας καὶ τὴς οἴκως ὀλιγοχρονίως ἤμειν; ὅσα μὲν ὦν γενεὰ καὶ θνατὰ τὰν φύσιν, ἐξ ἧς συνέστακεν ἕλας, τὰν αὐτὰν αἰτίαν ἔχει τὰς διαλύσεις. Okellos z Leukanii: Fr. I, *O prawach*, 1—7. In: Stobajos: *Anthologium*..., I, 13, 2, 1—7; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts*..., s. 124—125.

<sup>32</sup> Πονηρῶν ἀθέων νόμοι θεῶν ἄγραφοι ἀντινομιζόμενοι πονηρὰν μοῖραν καὶ ζημίαν τῇ μὴ πειθομένῳ δίδόντες, πατέρες καὶ ἀγεμόνες τῶν γεγραμμένων νόμων καὶ δογμάτων ἀνθρώποις τεθέντων. In: Stobajos: *Anthologium*..., IV, 1, 132, 2—5.

<sup>33</sup> J. Gajda - Krynicka: *Pitagorejski model ustroju doskonałego*. „Roczniki Humanistyczne” 2004, T. 52, z. 3, s. 65.

<sup>34</sup> ἄρχοντες γὰρ ἐστιονχοῦσι πόλεως καὶ πολιτῶν σωτηρίας. Χαρόνδα Καταναίου Προόμια νόμων. In: Stobajos: *Anthologium*..., IV, 2, 24, 48—49; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts*..., s. 61.

początkiem zdrady jest bowiem takie postępowanie<sup>35</sup>. W konsekwencji więc prowadzi to do takiej oto tezy: „Niech będzie cenione, jako bardziej honorowe dla człowieka, zginąć dla ojczyzny niż wskutek pożądania życia opuścić ją wraz z czią; lepiej wszak jest właściwie umrzeć niż żyć podle i w hańbie<sup>36</sup>. Kolejna teza brzmi następująco: „Nie jest chwalebnym, lecz hańbiącym przewyższać świątynie i pałace w wystawności kosztów. Nic, co prywatne, nie powinno być wspanialsze i szacowniejsze niż to, co publiczne<sup>37</sup>. Rolę korzyści wspólnoty podkreśla również Archytas, pisząc: „Korzystne prawo dla wspólnoty politycznej to takie, które nie jest monarchiczne lub [mające na celu] korzyść prywatną, lecz jest korzystne dla wspólnoty i rozciągające się na wszystkich<sup>38</sup>”.

Wyższość tego, co publiczne, nad tym, co prywatne, nie oznacza jednak umniejszenia rangi interesu składowych państwa (interesu obywateli). Jak bowiem stwierdza Zaleukos, „dla człowieka opuszczenie swego kraju i przebywanie na obcej ziemi są czymś najbardziej dolegliwym i nieznosnym. Nic wszak nie jest nam bliższe od rodzinnej ziemi<sup>39</sup>. Dobro państwa i dobro obywateli stanowią nierozłączną całość. Gdy zatem obywatele poczynają własną, doraźną korzyść przedkładać nad dobro państwa, w ostatecznym rozrachunku działają na własną szkodę. Choć na określenie państwa użyte zostało pojęcie „ojczyzna”, wskazujące fundamentalną rolę *ius sola* w określaniu obywatelstwa, nie oznacza to niemożności naturalizowania czy dyskryminacji naturalizowanych obywateli: „Niech nikt nie uznaje naturalizowanego obywatela za nieprzejednanego wroga: osoba tak myśląca nie może ani sądzić, ani rządzić właściwie, gdyż jej gniew przeważa nad rozumem<sup>40</sup>. Sprawiedliwość i praworządność przekraczają, rzecz można, granice państwowe, jak bowiem stwierdza Charondas, „Wsparcie powin-

<sup>35</sup> πόλιν δὲ φιλαίτεραν μηδεὶς ἄλλην ποιεῖσθω τῆς αὐτοῦ πατρίδος, ὡς θεῶν πατρῶν νεμεσίωντων· ἀρχὴ γὰρ προδοσίας φύεται τοῖς τοιαῦτα βουλομένοις. Ζαλεύκου Προσμία νόμων. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 2, 19, 44—47; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 227.

<sup>36</sup> Ὅτι περὶ πατρίδος ἀποθνήσκειν σεμνότερον ἔστω ἢ γλιχόμενον τοῦ ζῆν ἐγκαταλιπεῖν αὐτὴν καὶ τὸ καλόν. κρείττον γὰρ τεθνάναι καλῶς ἢ ζῆν αἰσχροῦς καὶ ἐπονειδίστως. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 2, 24, 73—75; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 62.

<sup>37</sup> Ὅ (τὰ) ἱερά καὶ ἀρχαία ὑπεραίρων τῇ πολυτελείᾳ τῶν ἰδίων μὴ εὐδοξέτω, ἀλλ' ὀνειδιζέσθω· μηδὲν γὰρ ἔστω ἰδιωτικὸν μεγαλοπρεπέστερον καὶ σεμνότερον τῶν δημοσίων. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 2, 24, 84—86; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 62.

<sup>38</sup> συμφέροντι δὲ τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ, αἶκα μὴ μόναρχος ἢ καὶ ἰδιωφελής, κοινωφελής δὲ καὶ διὰ πάντων διατείνων ὁ νόμος. Ἀρχῆτα Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περί νόμου καὶ δικαιοσύνης. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 1, 138, 24—26. Ta sama myśl znajduje się w wersach 137, 2—4; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, odpowiednio s. 35, 33.

<sup>39</sup> ἔτι δὲ χαλεπώτερον τῆς οἰκείας γῆς στερόμενον ζῆν ἐπ' ἀλλοτρίας· οὐδὲν γὰρ ἔστιν οἰκειότερον πατρίδος. Ζαλεύκου Προσμία νόμων. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 2, 19, 47—49; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 227.

<sup>40</sup> μηδὲ ἔχθρον ἀκατάλλακτον μηδεὶς μηδένα νομίζτω τῶν πολιτῶν, οἷς ἐφέικασιν οἱ νόμοι μετέχειν τῆς πολιτείας· ὡς ὁ τοιοῦτος οὔτε ἀρεῖαι δύναται' ἂν οὔτε δικάσαι καλῶς, τὸν θυμὸν ἔχων κυριώτερον τοῦ λογισμοῦ. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 2, 19, 49—53; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 227—228.

no być okazane rannemu obywatelowi czy jest we własnym kraju, czy w obcym. Lecz niech każdy obcy, który był otoczony czcią we własnym kraju i zgodnie z właściwymi prawami tego kraju, będzie życzliwie przyjęty lub odesłany, przywodząc na pamięć Zeusa Gościnnego, jako boga wspólnego wszystkim świątyniom oraz będącego opiekunem gościnności i niegościnności<sup>741</sup>.

Zagadnieniem związanym z gościnnością jest pomoc tym obywatelom, którzy znaleźli się w trudnej sytuacji. Wspólnotowość stawia, bez wątpienia, taki wymóg. Dlatego też „chwała i sława należne są bogatemu, który wspomaga potrzebujących: powinien być uznany za zbawcę dzieci i obrońcę ojczyzny”<sup>742</sup>. Wynika to z dwóch powodów. Po pierwsze, „potrzeby tych, którzy są biednymi z winy złego losu, powinny być łagodzone, lecz nie potrzeby będące skutkiem opieszałości i braku rozsądku. Podczas gdy los jest wspólny dla wszystkich ludzi, opieszałość i brak rozsądku są charakterystyczne dla ludzi złych”<sup>743</sup>. Wynika to właśnie z istoty państwa rozumianego jako wspólnota. Po drugie, „niech ten, który jest niewolnikiem bogactwa i pieniędzy, będzie pogardzany jako tchórzliwy i niewolny, pozostając pod wrażeniem wystawnego posiadania, choć prowadzi tragiczne i obrzydliwe życie. Człowiek wielkoduszny przewiduje wszystkie ludzkie troski i nie jest zaniepokojony żadnym wypadkiem losu”<sup>744</sup>. Ten, któremu się wie, powinien być świadom, że powodzenie nie jest tylko i wyłącznie jego osobistą zasługą. Los może przynieść i jemu sytuację odmienną, tak jak wspomagał go w osiągnięciu obecnego statusu. Wykaże się zatem mądrością i przezornością, jeśli zdoła zachować dystans do bogactwa, nie stanie się jego niewolnikiem, co okaże między innymi przez wspomaganie tych, których zrządzania losu potraktowały mniej łaskawie.

Zasadnicza dla wspólnoty politycznej rola prawa nie oznacza jednak, że gwarantem jej trwania jest sam fakt posiadania właściwych praw pisanych. Jeszcze istotniejszym aspektem są obyczaje obywateli. Podkreśla to zdecydowanie Archytas, stwierdzając: „Nie na domach i drzwiach powinny się znajdować [*scil.* prawa],

<sup>741</sup> πολίτην δὲ ἀδικουμένῳ βοηθεῖν καὶ οἴκοι καὶ ἐπὶ ξένης· ξένον δὲ πάντα τὸν ἐν τῇ ἑαυτοῦ πατρίδι σεβόμενον καὶ κατὰ τοὺς οἰκείους νόμους εὐφύμῳ καὶ οἰκείῳ προσδέχεσθαι καὶ ἀποστέλλειν, μεμνημένους Διὸς ξενίου ὡς παρὰ πᾶσιν ἰδρυμένου κοινῷ θεοῦ καὶ ὄντος ἐπισκόπου φιλοξενίας τε καὶ κακοξενίας. Χαρίνδρα Καταναίου Προοίμια νόμων. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 2, 24, 20—25; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 60.

<sup>742</sup> Ἐπαυρίσθωσαν δὲ καὶ εὐδοκμεῖτωσαν, ὅσοι ἂν ὄντες εὖποροι τοῖς ἐνδεεστέροις ἐπαρκῶσιν, ὡς τέκνα καὶ ἀμύντορας σὺνζόντες τῆς ἑαυτῶν πατρίδος. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 2, 24, 53—55; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 61.

<sup>743</sup> ἐπαρκεῖτωσαν δὲ τοῖς διὰ τύχην πενομένοις, καὶ μὴ διὰ βίον ἀργὸν καὶ ἀκρατῇ. ἡ μὲν γὰρ τύχη πᾶσι κοινόν, ὁ δὲ ἀργὸς καὶ ἀκρατὴς βίος κακοῖς ἀνδράσιν ἴδιος. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 2, 24, 55—58; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 61.

<sup>744</sup> Ὁ πλούτῳ καὶ χρήμασι δουλεύων καταφρονεῖσθω ὡς μικρόψυχος ὃν καὶ ἀνελεύθερος καὶ καταπληγτῆμένος ὑπὸ κτημάτων πολυτελείῳ καὶ βίῳ τραγιδομένου, καὶ εὐτελέως εἶναι τὴν ψυχὴν ὑπολαμβάνεσθω. ὁ γὰρ μεγαλόψυχος προδιανοεῖται πάντα παρ’ ἑαυτῇ τὰ παρ’ ἀνθρώποις, καὶ δι’ οὐδενὸς θορυβεῖται τοιούτου ὅταν παραπέσῃ. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 2, 24, 87—93; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 62.

lecz w obyczajach obywateli. Nawet bowiem w znakomitej prawami Sparcie nie rządzą państwem liczne i spisane prawa, lecz w o wiele większym stopniu obyczaje obywateli<sup>745</sup>. W konsekwencji rola prawa nie sprowadza się wyłącznie do formalnego regulowania relacji między obywatelami: „[...] prawo powinno przepajać obyczaje i tryb życia obywateli”<sup>746</sup>. Teza ta pozostaje w bezpośrednim związku z istotą myślenia wspólnotowego zarówno w kontekście kosmicznym, jak i politycznym. Przyjrzyjmy się dokładnie argumentacji Archytasa.

Całość rozumiana jako wspólnota jest nierozzerwalnie związana ze swymi składowymi i choć jest czymś więcej niż wyłącznie sumą części, niemniej części mają wpływ na kształt całości. Nie jest zatem możliwym, aby całość była prawa, gdy części są nieprawe, ponieważ istota państwa tkwi w złożeniu. Stwierdza bowiem Archytas: „Najlepsze prawo i ustrój muszą być złożone z wszystkich ustrojów (ἐκ πασῶν σύνθετον εἶμεν τῶν ἁλλῶν πολιτειῶν) i zawierać coś demokratycznego, oligarchicznego, monarchicznego i arystokratycznego, jak w Sparcie: tam bowiem królowie tworzą element monarchiczny, starsi — arystokratyczny, eforowie — oligarchiczny, podczas gdy wodzowie jazdy królewskiej i żołnierze — demokratyczny. Dlatego prawo musi być nie tylko piękne i dobre, lecz jego różne części muszą się wzajemnie uzupełniać. To da mu moc i trwałość, a przez tę wzajemną opozycję rozumiem, że ta sama władza rządzi i jest rządzona (καὶ ἄρχεν καὶ ἄρχεσθαι τὰν αὐτὰν ἀρχάν), jak w mądrych prawach Sparty. Moc bowiem jej królów równoważą eforowie, tych z kolei starsi, a między tymi dwoma siłami są wodzowie jazdy królewskiej i żołnierze, którzy gdy tylko zobaczą, że jedna z części zdobywa przewagę, przechodzą na drugą stronę”<sup>747</sup>. Wzorem właściwego złożenia państwa jest to, które przejawia się w autarkii: „Najlepszym natomiast jest całe państwo tak złożone, iżby niczego nie potrzebowało z zewnątrz, ani co do cnoty, ani co do mocy, ani ze względu na jakąkolwiek przyczynę. Tak bowiem i ciało, i dom, i armia złożone są pięknie, w sobie mając przyczynę bezpieczeństwa, lecz nie w tym, co zewnętrzne. Ciało jest silniejsze, dom pięknie złożony, armia zaś nie będzie ani najemna, ani niedoświadczona:

<sup>45</sup> μὴ ἐν οἰκίμασι καὶ θυρώμασιν ἐνῆμεν, ἀλλ’ ἐν τοῖς ἡθεσι τῶν πολιτευομένων. οὐδὲ γὰρ ἐν Λακεδαιμόνι τῶ εὐνοματώτατῳ πλάθει γραμμάτων ἡ πόλις διοικῆται, πολὺ δὲ μᾶλλον [ἐν] τοῖς τρόποις τῶν πολιτευομένων. Ἀρχύτα Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 1, 138, 20—24; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 34.

<sup>46</sup> τὸν νόμον ὃν ἐν τοῖς ἡθεσι καὶ τοῖς ἐπιταδεύμασι τῶν πολιτῶν ἐγγράφεισθαι δεῖ. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 1, 138, 49—51; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 35.

<sup>47</sup> Δεῖ δὲ τὸν νόμον τὸν κάρρονα καὶ τὰν πόλιν ἐκ πασῶν σύνθετον εἶμεν τῶν ἁλλῶν πολιτειῶν· καὶ ἔχεν τι δαμοκρατίας, ἔχεν τι ὀλιγαρχίας, ἔχεν τι βασιλείας καὶ ἀριστοκρατίας· ὥσπερ καὶ ἐν τῇ Λακεδαιμόνι· τοὶ μὲν γὰρ βασιλεῖς τῆς μοναρχίας, τοὶ δὲ γέροντες τῆς ἀριστοκρατίας, τοὶ δὲ ἔφοροι τῆς ὀλιγαρχίας, ἵππαγρέται δὲ καὶ κόροι τῆς δαμοκρατίας. δεῖ τοίνυν τὸν νόμον μὴ μόνον ἀγαθὸν καὶ καλὸν ἦμεν, ἀλλὰ καὶ ἀντιπεποιθέναι τοῖς αὐτῷ μερέεσσιν· οὗτος γὰρ ἰσχυρὸς καὶ βέβαιος· τὸ δ’ ἀντιπεποιθέναι λέγω αὐτῷ, καὶ ἄρχεν καὶ ἄρχεσθαι τὰν αὐτὰν ἀρχάν, ὥσπερ καὶ ἐν τῇ εὐνοματώτῃ Λακεδαιμόνι. τοῖς μὲν γὰρ βασιλεῦσιν τοὶ ἔφοροι ἀντικαθίστανται, τοῖσι δ’ οἱ γέροντες, μέσοι δ’ οἱ κόροι καὶ ἵππαγρέται· ἐφ’ ὃ γὰρ ἂν ῥέψωντι τοὶ πλεονεκτίοντες τῶν ἀρχόντων, οὗτοι τοῖς ἄλλοις ὑποτίθενται. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 1, 138, 2—16; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 34.

lepszymi bowiem tak złożone stają się w porównaniu z innymi: wolne i nie zniewolone, niewiele potrzeb mające do utrzymania życia, nieliczne zaś i łatwe do zaspokojenia<sup>748</sup>. Osiągnięcie tak rozumianej autarkii wymaga należytych ćwiczeń i trudów, gdyż „silny brzemieniem, atleta zaś zimnem się staje: ćwiczą się bowiem ludzie nieszczęściami i zdarzeniami. Skoro i panujący nad sobą wyćwiczył i ciało, i duszę, i jedzenie wszelkie miłym się wydaje, i napoje, i nawet legowisko z listowia, natomiast zdobywającego życie zbytckowne i sabaryty, i wielkiego króla zaopatrzenie nie zadowoli i nastawi wrogo<sup>749</sup>. Wspomniane już przepojenie prawami obyczajów „uczyni obywatele samowystarczalnymi i rozdzieli wedle wartości każdemu obowiązki: tak bowiem słońce, przemieszczając się po zodiakach, rozdziela wszystkiemu na ziemi narodziny, i pożywienie, i życie właściwymi przydziałami (τὰν ποθάκουσαν μοῖραν), jak praworządnością przygotowuje właściwe uregulowanie pór roku (τὰν εὐκρασίαν τὰν ὥρῶν)<sup>750</sup>. Powracamy do związku między Mojrami i Horami. Praworządność łączy, harmonizuje wspólnotę, jest przyczyną złożenia wspólnoty poprzez właściwy rozdział. Prawo, sprawiedliwość, rozdział, harmonia są nierozłącznymi elementami władztwa, i to zarówno w aspekcie kosmicznym, jak politycznym. W celu zobrazowania tej koncepcji odwołuje się Archytas do epitetów przysługujących Zeusowi, stwierdzając: „Dlatego *nomios* (νόμιος) i *nemeios* (νεμήιος) Zeusa nazywamy i *nomeus* (ὁ νομεύς) jako rozdzielającego pokarm owcom. Natomiast i przez kitarzystów [śpiewane] ody liryczne [zwiemy] *nomoi* (οἱ νόμοι). Uporządkowują bowiem i te duszę, śpiewane harmonijnie, rytmicznie i miarowo<sup>751</sup>. Archytas wiąże więc etymologicznie pojęcie „prawo” (ὁ νόμος) zarówno z pojęciem νόμιος, -α, -ον („pasterski”) i ὁ νομεύς (od νομεύω — „paść”), jak i z νεμήιος (związane z ἡ νέμησις — „rozdzielenie”, „podział”, oraz z νέμω — „rozdzielić”,

<sup>48</sup> ἄριστον μὲν ὂν τὰν ὅλων πόλιν οὕτως συντετάχθαι, ὥστε μηδενὸς ποτιδεῖσθαι ἔξωθεν, μήτε κατ' ἀρετὰν μήτε κατὰ δύναμιν μήτε κατ' ἄλλαν μηδεμίαν αἰτίαν· οὕτω γὰρ καὶ σῶμα καὶ οἰκία καὶ στρατεύμα συντέτακται καλῶς, τὸ ἐν αὐτῇ ἔχον τὰν αἰτίαν τὰς σωτηρίας, ἀλλὰ μὴ ἔξωθεν· σῶμα μὲν τὸ κάρρον, οἰκία δ' ἡ συγκεκριμένα καλῶς, στρατεύμα δὲ τὸ μὴ μισθοφόρον μὴδ' ἀγύμναστον· κρέσσονα γὰρ τὰ οὕτως συνταχθέντα γίνεται τῶν ἄλλων· καὶ ἐλεύθερα μὲν καὶ ἀδούλωτα, οὐ πολλῶν ποτιδεόμενα ποτὶ τὰν διαμονάν, ὀλίγων δὲ καὶ εὐπαρακομίστων. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 1, 138, 32—42; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 35.

<sup>49</sup> οὕτω γὰρ ὂν ὁ μὲν ἰσχυρὸς τῷ βάρεος, ὁ δὲ γυμνάτας τῷ ῥίγεος περιγίνεται· γυμνάζοντι γὰρ ται τῦχαι καὶ ται συμφοραὶ τὼς ἀνθρώπων· ἐπεὶ καὶ τῇ σῴφρονι καὶ διαπονᾶνθῃ καὶ σῴματι καὶ ψυχῇ καὶ τροφῇ ἀδῆα φαίνεται πᾶσα καὶ ποτόν, καὶ εὐνὰ δὲ ἡ μετὰ φυλλάδος, τῇ δὲ τρυφᾷ καὶ συβασίῃ ἐκποριουμένη καὶ ἡ τῷ μεγάλῳ βασιλέος παρασκευὰ δυσάρετος καὶ ἀλλοτρία. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 1, 138, 42—49; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 35.

<sup>50</sup> τὼς γὰρ πολίτας αὐτάρκεας θήσκει καὶ διανεμεῖ τὸ κατ' ἀξίαν ἐκάστην καὶ τὸ ἐπιβάλλον· οὕτω γὰρ καὶ ὁ ἄλιος φερόμενος διὰ τῷ ζροφόρῳ διανέμει τοῖς ἐπὶ γῆς πᾶσι καὶ γενέσιος καὶ τροφᾶς καὶ βιοτᾶς τὰν ποθάκουσαν μοῖραν, οἷον εὐνομίαν τὰν εὐκρασίαν τὰν ὥρῶν παρασκευαζόμενος. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 1, 138, 51—56; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 35.

<sup>51</sup> διὸ καὶ νόμιος καὶ νεμήιος Ζεὺς καλέεσθαι, καὶ νομεύς ὁ διανεμὼν τὰς τροφὰς τοῖς οἰέσιν· καὶ τὸ τῶν κιθαριδῶν δὲ ἄσματα νόμοι συντάσσονται γὰρ καὶ ταῦτα τὰν ψυχῶν, ἀρμονία καὶ ῥυθμοὶς καὶ μέτροις ἀειδόμενα. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 1, 138, 56—60; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 35.



„wydzielić”. Dodajmy zarazem, że jednocześnie łączy też z *νεμής* pojęcie *ὁ νομεύς*). W połączeniu ze wspomnianą w poprzednim rozdziale miłością wobec podwładnych, stanowiącą istotną cechę władcy-pasterza, a także dzięki wskazówce zawartej w analogii, a dotyczącej ód lirycznych, można zsyntetyzować te liczne wątki stwierdzeniem, że czynnik władczy harmonizuje całość za pomocą miłości i prawa, którego istotę stanowią reguły właściwego, sprawiedliwego rozdzielania. Posługując się natomiast pojęciami „Jedno”, „wiele” i „jedność wielości”, można ująć to następująco: czynnikiem jednoczącym wielość (jedność wielości) jest właściwa miara sprawiedliwego rozdzielania (Jedno) części składających się na całość (wielość).

Niezwykle istotnym zagadnieniem związanym z kształtującą obyczaje obywateli rolą prawa jest karanie tych, którzy łamią prawo. Istota tego zagadnienia sprowadza się do pytania, co rządzący powinni osiągnąć, egzekwując karę. Fundamentem jest teza, że państwo stanowi wspólnotę ludzi wolnych. Tym zaś, co odróżnia wolnego od niewolnika, jest właściwy obydwu stanom sposób rządzenia. Jak stwierdza Zaleukos z Lokrii, „niewolnicy powinni działać sprawiedliwie z powodu strachu, lecz wolni ludzie z powodu wstydu i piękna. Rządzący powinni być tego rodzaju, aby umieć [wzbudzić] w rządzonych wartościowy wstyd”<sup>52</sup>. W konsekwencji właściwa metoda karania to ta, której wynikiem jest zniesławienie przestępcy, co Archytas uzasadnia, stwierdzając, że prawo wtedy przynosi korzyść wspólnocie, „kiedy sprowadza karanie do zhańbienia i zniesławienia, nie do utraty majątku. Jeśli bowiem zhańbieniem karzesz, uporządkowanych i użytecznych zrobisz [obywateli], skoro w prawach jest kara usunięcia ze wspólnoty [dosłownie »odwspółnotowania« — *ἀκοινώνητος*]. Jeśli zaś majątkiem [*scil.* utratą majątku karzesz — P.Ś.], majątek będzie dla większości odgrywał rolę, uznają go za największe lekarstwo na przewinienia”<sup>53</sup>. Aspekt ten podkreśla również Charondas, stwierdzając: „Mężczyźnie lub kobiecie potępionym przez państwo nie powinien nikt towarzyszyć; każdy, któryby mu [*scil.*

<sup>52</sup> τοὺς μὲν οὖν δούλους προσήκει διὰ φόβον πράττειν τι τῶν δικαίων, τοὺς δ' ἐλευθέρους δι' αἰδῶ καὶ τὸ καλόν· διὸ καὶ χρὴ καὶ τοὺς ἄρχοντας εἶναι τοιούτους, ἵν' ἔχωσιν οἱ ἀρχόμενοι τοὺς ἀξίους αἰσχύνῃς. Ζαλεῦκος Προοίμια νόμων. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 2, 19, 67—71; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 228. Koncepcję państwa jako wspólnoty wolnych, a zarazem sprawiedliwych przejął Arystoteles, który stwierdza w I księdze *Polityki*: τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῆα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἰσθησὶν ἔχειν· ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν (Arystoteles: *Polityka...*, 1253 a, 15—18) w III zaś dodaje ἡ δὲ πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν (ibidem, 1279 a, 21).

<sup>53</sup> καὶ τὰν ζαμίαν ἐς τὰν αἰσχύναν καὶ τὰν ἀτιμίαν ἀμφέρει, μὴ ἐς τὰν τῶν χρημάτων ἀποβολάν. ἐκ μὲν γὰρ τῇ αἰσχύνῃ ζαμιουσθαὶ κοσμιότατα καὶ χρηστότατα σπουδάζοντι, ὥπως τὰν ἐν τοῖς νόμοις ζαμίαν ἀκοινώνητον ἔχωντι· ἐκ δὲ τῇ χρήμασι χρήματα περὶ πλείστω ποιησούνται, μέγιστον φάρμακον ὑπολαμβάνοντες ἡμεν τῶν ἡμαρτημάτων. Ἀρχύτα Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περὶ νόμου καὶ δικαιοσύνης. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 1, 138, 26—32; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 35.

potępionemu — P.Ś.] towarzyszył, winien być zhańbiony tak, jak potępiony”<sup>54</sup>. Podkreśla to również Zaleukos: „Dlatego wszyscy powinni być możliwie jak najlepsi w działaniu i w wolnym wyborze, mając zamiar być przyjaciółmi boskości, i nie obawiać się utraty majątku bardziej niż utraty sławy”<sup>55</sup>. Oznacza to nie tylko, że niesprawiedliwym i hańbiącym jest utrzymywanie kontaktów z potępionym przez państwo, lecz również to, że sprawiedliwą jest wszelka pomoc państwu w ukaraniu niesprawiedliwych. Stwierdza bowiem Charondas: „Niech będzie uznany za sprawiedliwy czyn wskazanie kogoś, kto działa niesprawiedliwie, gdyż państwo może być obronione, mając wielu strażników jego przyzwoitości. Niech informator będzie uznany za człowieka pobożnego, chociaż jego informacje dotyczą najbliższych znajomych: nic bowiem nie jest bliższe ani bardziej bratnie od jego ojczyzny. Jednakże niech informacje nie zawierają [relacji z] czynów dokonanych ze względu na mimowolną niewiedzę, lecz o tych zbrodniach, które zostały popełnione z uprzednią wiedzą o ich błędności. Prześiępca, który okazał wrogość informatorowi, powinien być powszechnie pogardzany za to, że może ponieść karę za niewdzięczność, która pozbawiła go możliwości bycia wyleczonym z największej choroby, zwanej niesprawiedliwością”<sup>56</sup>.

Tak jak unikanie kontaktów z niesprawiedliwymi przyczynia się z jednej strony do zaprowadzenia właściwych obyczajów obywatelskich, tak z drugiej strony prowadzi do tego również obcowanie z mądrymi i ze sprawiedliwymi, co zgodnie potwierdzają Charondas i Zaleukos, pisząc odpowiednio, że „właściwym zaś jest miłować ludzi, którzy zostali pochwaleni, i wiązać się z nimi, aby naśladować i zdobywać podobną cnotę i cześć, w ten sposób będąc wprowadzonym w największe i najdoskonalsze tajemnice, gdyż żaden człowiek nie jest doskonały bez cnoty”<sup>57</sup>, oraz że „tych, których niełatwo uczynić pożądanymi

<sup>54</sup> Ἀδίκῳ δὲ ἀνδρὶ ἢ γυναικὶ κεκριμένοις ὑπὸ πόλεως ἐπαρωγὴν μὴ ποιεῖσθαι μηδὲ ὀμιλεῖν μηδένα ἢ οὐκ ἐκείνῳ ὥς ὅντα ὅμοιον ἢ ὀμιλεῖ. Χαρίνδα Καταναίου Προοίμια νόμων. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 2, 24, 14—16; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 60.

<sup>55</sup> διὸ ἕκαστον εἰς δυνάμιν ἀγαθὸν εἶναι καὶ πράξει καὶ προαιρέσει τὸν μέλλοντα ἔσεσθαι θεοφιλή, καὶ μὴ φοβεῖσθαι τὰς εἰς χρήματα ζημίας μᾶλλον τῶν εἰς αἰσχύνην τεινόντων. Ζαλεύκου Προοίμια νόμων. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 2, 19, 13—16; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 227.

<sup>56</sup> Καλὸν δ' ἔστω καὶ μνησθῆναι ἕαν τις τῶ συνειδῇ ἀδικοῦντι, ἵνα ἡ πολιτεία σφίζῃται πολλοὺς ἔχουσα τῆς εὐκοσμίας φύλακας. ὁ δὲ μνηστὴν εὐσεβῆς ἔστω καὶ κατὰ τῶν οἰκειοτάτων ἐξαγγέλλων· οὐδὲν γὰρ ἔστιν οἰκειότερον πατρίδος. ἐμφανίζοντων δὲ μὴ τὰ δι' ἀκούσιον ἄγροισιν γιγνόμενα, ἀλλ' ὅσον ἂν ἐκ προνοίας τι ἀμαρτάνωσιν. ὁ δ' ἐμφανισθεὶς, ἂν ἐβλεψεθρῇ τῷ μνηστῇ, μισείσθω ὑπὸ πάντων, δίκην διδοὺς ἀχαριστίας, <ἢ τιμ>ῆς ἀποστερεῖ τὸν ἰατρούοντα, μεγίστην νόσον ἰατρούμενος ἀδικίαν. Χαρίνδα Καταναίου Προοίμια νόμων. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 2, 24, 59—67; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 61.

<sup>57</sup> τοὺς δὲ προκεκριμένους ἀνδρας ἀγαθοὺς ἀγαπᾶν καὶ ἐντυγχάνειν αὐτοῖς, τελείσθαι τε τὴν μεγίστην καὶ τελειοτάτην τελετὴν, ἀνδραγαθίαν, μιμουμένους ἐπ' ἀληθείᾳ καὶ κταμένους τὴν ἀρετὴν· οὐδεὶς γὰρ ἀνὴρ τέλειος ἄνευ ταύτης. Χαρίνδα Καταναίου Προοίμια νόμων. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 2, 24, 16—20; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 60.

tego [*scil.* piękna i sprawiedliwości], i tych, których dusza ma skłonność do niesprawiedliwości, w ten sposób wszystkich zachęcamy: ci obywatele i ich współdomownicy niech pamiętają o bogach jako będących i sprawiedliwość zsyłających za niesprawiedliwości i niech stawiają przed oczami ten stan rzeczy, w którym celem każdego staje się uwolnienie od życia. Najważniejszą chwilą będzie żal, od wspomnienia ich niesprawiedliwych działań po życzenie, aby ich działania były sprawiedliwe. Każdy w każdym działaniu winien myśleć o tym czasie tak, jakby był teraz, co jest potężną zachętą do uczciwości i sprawiedliwości. Jeśli zaś w pobliżu jest zły duch, kuszący do niesprawiedliwości, niech spędza czas w świątyniach, przy ołtarzach i świętych gajach, uciekając od niesprawiedliwości, jako władczyni bezbożności i okrucieństwa. Zbliź się do bóstw, aby wspólnie odwrócić się od niej [*scil.* niesprawiedliwości]. Powinien również poszukiwać towarzystwa ludzi znanych z ich cnoty, żeby słuchać ich dyskutujących o błogosławionym życiu i karze złych ludzi, aby mógł być odstraszone od złych uczynków, niczego się nie bojąc z wyjątkiem pomsty bogów<sup>58</sup>.

Tak jak fundamentem wszelkiej wspólnoty jest jednostka, sprawiedliwość zaś wspólnoty jest nierozłączna od sprawiedliwości jednostki, tak pierwszą wspólnotą jest rodzina, której właściwa struktura jest równie niezbędna dla sprawiedliwości państwa, jak struktura jednostki. Prawo państwa musi zatem obejmować i ten aspekt. Sporo miejsca poświęca temu zagadnieniu Charondas, akcentując zarówno rolę miłości głowy rodziny wobec oddanych jego opiece (analogicznie do roli miłości władcy wobec poddanych w tekście Archytasa), jak i równość obu małżonków wobec prawa, jeśli chodzi o wzajemną wierność: „Niech każdy bardzo kocha swą prawną żonę i ma z nią dzieci. Ale niech nikt nie roni nasienia dla swego dziecka w innej osobie [niż żona], niech nie hańbi tego, co jest czczone zarówno przez naturę, jak i prawo. Natura bowiem stworzyła nasienie dla rodzenia dzieci, a nie dla pożądania. Żona powinna być cnotliwa i odmawiać bezbożnych kontaktów z innymi mężczyznami, w przeciwnym wypadku stanie się obiektem zemsty bóstw, których zadaniem jest wydalać z domów tych, którzy są wrogo nastawieni i szerzą nienawiść<sup>59</sup>. W konsekwen-

<sup>58</sup> ὅσοις δὲ μὴ ῥάδιον πρὸς ταῦτα τὴν ὁρμὴν ποιεῖσθαι, τὴν δὲ ψυχὴν ἔχουσιν εὐκίνητον πρὸς ἀδικίαν, ὅδ' ἡμῖν παρηγγέλλω πᾶσι τοῖς τοιοῦτοις πολίταις καὶ συνοίκους, μεμνηῖσθαι θεῶν ὡς ὄντων καὶ δίκας ἐπιτεμπόντων τοῖς ἀδίκους, καὶ τίθεσθαι πρὸ ὁμιμάτων τὸν καιρὸν τοῦτον, ἐν ᾧ γίνεται τὸ τέλος ἐκάστη τῆς ἀπαλλαγῆς τοῦ ζῆν. πᾶσι γὰρ ἐπιπίπτει μεταμέλεια τοῖς μέλλουσι τελευτᾶν, μεμνημένοις ὅν ἡδίκηκας, καὶ ὁρμὴ τοῦ βούλεσθαι πάντα πεπράχθαι δικαίως αὐτοῖς. διὸ δεῖ ἕκαστον παρ' ἐκάστην πράξιν αἰεὶ συνοικεῖν τὸν καιρὸν τοῦτον ὡς θὴ παρόντα· οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα τοῦ καλοῦ καὶ τοῦ δικαίου φροντιεῖν. ἐὰν δὲ τῇ παραστῇ δαίμων κακὸς τρέπων πρὸς ἀδικίαν, διατρίβειν πρὸς ναοῖς καὶ βωμοῖς καὶ τεμένεσι, φεύγοντα τὴν ἀδικίαν ὡς δέσποιναν ἀσεβεστάτην καὶ χαλεπωτάτην, ἱκετεύοντα τοὺς θεοὺς συναποτρέπειν αὐτήν. ἰέναι δὲ καὶ πρὸς ἄνδρας δόξαν ἔχοντας ἐπ' ἀνδραγαθίᾳ, ἀκουσόμενον περὶ εὐδαίμονος βίου καὶ κακῶν ἀνδρῶν τιμωρίας, ἵνα ἀποτρέπηται τῶν ἀδίκων ἔργων, δεισιδαμονοῦν δαίμονας ἀλάστορας. Ζαλεῦκου Προοίμια νόμων. In: Stobajos: *Anthologium*..., IV, 2, 19, 18—36; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts*..., s. 227.

<sup>59</sup> Γυναῖκα δὲ τὴν κατὰ νόμους ἕκαστος στεργέτω καὶ ἐκ ταύτης τεκνοποιεῖσθω, εἰς ἄλλο δὲ μηδὲν προϊέσθω τέκνων τῶν αὐτοῦ σποράν· μηδὲ τὸ φύσει καὶ νόμῳ τίμιον ἀνόμως ἀναλίσκῃ καὶ ὑβρίζῃ. ἡ

cji, za człowieka niesprawiedliwego uznany jest „ten, kto daje swym dzieciom macochę [...], jako przyczyna domowych waśni”<sup>60</sup>.

Aby prawo mogło należycie pełnić funkcję zarówno formalnego regulatora, jak i czynnika kształtującego pożądane obyczaje obywateli, zagadnieniem składającym się na istotę prawa staje się kwestia promulgacji. Podkreśla to Charondas, stwierdzając: „[...] prawo wymaga również, aby te wstępne sugestie były znane wszystkim obywatelom i czytane podczas świąt po peanach przez tego, którego wyznaczy hestiator, aby każdemu wszczepić przepisy”<sup>61</sup>. Wymóg promulgacji zrozumieliśmy czyni rozróżnienie między świadomym i nieświadomym popełnianiem uczynków niewłaściwych. Z perspektywy charakterystycznego dla filozofii greckiej intelektualizmu etycznego rozróżnienie takie wydaje się absurdalne, ponieważ wszelkie postępowanie niewłaściwe wynika z niewiedzy — wszelkie jest tym samym nieświadome. Co stanowiłoby zatem podstawę dystynkcji świadomego i nieświadomego czynu niesprawiedliwego? Wydaje się, że jedynym możliwym do przyjęcia wytłumaczeniem byłaby znajomość prawa. Oznaczałoby to, że ktokolwiek posiadał o nim wiedzę, nawet jeśli nie podziela jego ustaleń, ma obowiązek postępować zgodnie z nim, wszelkie zaś odstępstwo od niego uznać należy za świadome. Z istoty więc prawo odgrywa we wspólnocie rolę analogiczną do roli wiedzy dla duszy. Najprościej mówiąc, jest ono politycznie ważną i funkcjonalną wiedzą o tym, co dobre i złe, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Im mądrzejszy zatem czynnik prawodawczy w państwie, tym doskonalsze, tym mądrzejsze prawo. Tłumaczy to również doskonale wymóg, aby większość obywateli kierowała się dążeniem do rozsądku, a nie do wiedzy. Tylko należycie predestynowani i wykształceni, krótko mówiąc: mędrcy, winni dążyć do wiedzy. Jeśli bowiem dążność tę przejawiać będą wszyscy obywatele, a wskutek braku odpowiednich możliwości nie dojdą do prawdziwej wiedzy, lecz do fałszywych mniemań, może się ujawnić tendencja do kierowania się własnym określeniem tego, co dobre i sprawiedliwe, a nie tym, prezentowanym przez prawo państwowe. Taka tendencja prowadzi jednak wprost do anarchii, która jak wspomniano, stanowi największe zło, jakie może zagrozić wspólnocie. Prawo stanowi zatem wyraz zdobytej przez filozofów-prawodawców wiedzy, której obywatele, nawet jeśli nie są w stanie w pełni zrozumieć, winni przestrzegać. Należy podkreślić zbieżność tych tez pitagoreizmu zarówno z koncepcjami Platona, jak i Heraklita. Wszak Platońska analiza państwa z perspektywy cnót kardynalnych prowadzi

γὰρ φύσις τεκνοποιᾷς ἔνεκεν, οὐκ ἀκολασίας ἐποίησε τὴν σποράν. Γυναιῖκα δὲ σωφρονεῖν χρὴ καὶ μὴ προσδέχεσθαι συνουσίαν ἀσεβῆ παρ’ ἄλλων ἀνδρῶν, ὡς ἀπαντήσεως νεμέσεως παρὰ δαιμόνων ἐξοικιστῶν καὶ ἐχθροποιῶν. Χαρίνδα Καταναίου Προοίμια νόμων. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 2, 24, 101—108; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 62.

<sup>60</sup> ‘Ο μητρειᾶν ἐπιγαμῶν [...] ὡς παρῆτιος ὃν οἰκείας διαστάσεως. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 2, 24, 109—110; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 63.

<sup>61</sup> Προστάσει δὲ ὁ νόμος, ἐπίστασθαι τὰ προοίμια τοὺς πολίτας ἅπαντας, καὶ ἐν ταῖς ἑορταῖς μετὰ τοὺς παιᾶνας λέγειν ἢ ἂν προστάσῃ ὁ ἱστιάτωρ, ἵν’ ἐμφυσῶνται ἐκάστῳ τὰ παραγγέλματα. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 2, 24, 113—116; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 63.

z jednej strony do przypisania mądrości (ἡ σοφία) wyłącznie filozofom<sup>62</sup>, z drugiej zaś strony czyni rozsądek-umiarkowanie-panowanie-nad-sobą (ἡ σωφροσύνη) najpowszechniejszą cnotą obywatelską<sup>63</sup>. Co więcej, mądrość w państwie znajduje wyraz we właściwym prawodawstwie, jego istotą jest zaś wiedza o państwie jako całości<sup>64</sup>. Heraklit z kolei akcentuje dystynkcję między „wspólnym rozumem” (ὁ κοινὸς λόγος) a „własnym rozsądkiem” (ἡ ἴδιος φρόνησις). Zrozumienie świata, a w konsekwencji właściwe rządy w polis winny się wspierać na tezach „wspólnego rozumu”, charakteryzującego nielicznych „czuwających” (οἱ ἐρηγῆγοροι), podczas gdy „własny rozsądek”, charakteryzujący „śpiących” (οἱ κοιμωμένοι), prowadzi do niezrozumienia zasad rządzących „kosmosem”, a w rezultacie do złych rządów w polis<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> Τῇ μικροτάτῃ ἄρα ἔθνει καὶ μέρει ἑαυτῆς καὶ τῇ ἐν τούτῃ ἐπιστήμῃ, τῇ προεστῶτι καὶ ἄρχοντι, ὅλη σοφὴ ἂν εἴη κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις· καὶ τοῦτο, ὡς ἔοικε, φύσει ἀλίγιστον γίγνεται γένος, ὃ προσήκει ταύτης τῆς ἐπιστήμης μεταλαγχάνειν ἢν μόνῃ δεῖ τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν σοφία καλεῖσθαι. Platon: *Państwo...*, 428 e 7—429 a 3.

<sup>63</sup> Ὅτι οὐχ ὥσπερ ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ σοφία ἐν μέρει ἐκατέρα ἐνοῦσα ἡ μὲν σοφὴν, ἡ δὲ ἀνδρείαν τὴν πόλιν παρέιχετο, οὐχ οὕτω ποιεῖ αὕτη, ἀλλὰ δι' ὅλης ἀτεχνῶς τέταται διὰ πασῶν παρεχομένη συνάδοντας τοὺς τε ἀσθενεστάτους ταυτὸν καὶ τοὺς ἰσχυροτάτους καὶ τοὺς μέσους, εἰ μὲν βούλει, φρονήσει, εἰ δὲ βούλει, ἰσχύι, εἰ δέ, καὶ πλήθει ἢ χρημασιν ἢ ἄλλῃ ὁτιοῦν τῶν τοιοῦτων· ὥστε ὁρθότατ' ἂν φαίμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν συμφωνίαν ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἐκάστῃ. Ibidem, 431 e 10—432 a 9.

<sup>64</sup> Rolę mądrości jako prawodawcy podkreśla między innymi przy definiowaniu męstwa: Καὶ ἀνδρεία ἄρα πόλις μέρει τινὶ ἑαυτῆς ἐστί, διὰ τὸ ἐν ἐκείνῃ ἔχειν δύναμιν τοιαύτην ἢ διὰ παντὸς σώσει τὴν περὶ τῶν δεινῶν δόξαν, ταῦτά τε αὐτὰ εἶναι καὶ τοιαῦτα, ἃ τε καὶ οἶα ὁ νομοθέτης παρήγγελλεν ἐν τῇ παιδείᾳ. Ibidem, 429 b 8—c 2. Z kolei mądrość państwa jako wiedzę o całym państwie określa Platon nieco wcześniej: Τί δ'; ἦν δ' ἐγὼρ ἐστί τις ἐπιστήμη ἐν τῇ ἄρτι ὑφ' ἡμῶν οἰκισθείσῃ παρὰ τισι τῶν πολιτῶν, ἣ οὐχ ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ πόλει τινὸς βουλευέται, ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῆς ὅλης, ὅτινα τρόπον αὕτῃ τε πρὸς αὐτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις ἄριστα ὁμιλοῖ;

Ἔστι μὲντοι.

Τίς, ἔφην ἐγώ, καὶ ἐν τίσιν;

Αὕτη, ἣ δ' ὅς, ἡ φυλακική, καὶ ἐν τούτοις τοῖς ἄρχουσιν οὐς νυνδὴ τελέους φύλακας ὀνομάζομεν.

Διὰ ταύτην οὖν τὴν ἐπιστήμην τί τὴν πόλιν προσαγορεύεις;

Εὐβουλὸν, ἔφη, καὶ τῇ ὄντι σοφὴν.

Ibidem, 428 c 11—d 10.

<sup>65</sup> ὁ Ἡράκλειτος φησι τοῖς ἐρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεισθαι. Plutarch: *De superstitione*, 166 C, 5—8. In: *Plutarchi Moralia*. Ed. K. Ziegler. Leipzig 1966.

τὸν δὲ λόγον κριτὴν τῆς ἀληθείας ἀποφαίνεται οὐ τὸν ὁποιοδήποτε, ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ θεῖον. Sextus Empiricus: *Adversus mathematicos*, VII, 127, 1—3. Eds. H. Mutschmann and J. Mau. Leipzig 1914—1954.

τοῦτον δὲ τὸν κοινὸν λόγον καὶ θεῖον, καὶ οὗ κατὰ μετοχὴν γινόμεθα λογικοί, κριτήριον ἀληθείας φησὶν ὁ Ἡράκλειτος, ὅθεν τὸ μὲν κοινὴ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πιστόν (τῇ κοινῇ γὰρ καὶ θεῖῳ λόγῳ λαμβάνεται), τὸ δὲ τινὶ μόνῃ προσπίπτον ἄπιστον ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν. ἐναρχόμενος γοῦν τῶν Περί φύσεως ὁ προειρημένος ἀνὴρ, καὶ τρόπον τινὰ δεικνὺς τὸ περιέχον, φησί· ἄλλοι τοῦδε ἐόντος ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι, καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινόμενων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείρουν εἰκόσι, πειράμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοῖν ἐγὼ διηγεῖσθαι, κατὰ φύσιν διαίρειν ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λαμβάνει ὁκόσα ἐγεσθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλαμβάνονται. καὶ διὰ τούτων γὰρ ῥητῶς παραστήσας, ὅτι κατὰ μετοχὴν τοῦ θεῖου λόγου πάντα πράττομεν τε καὶ νοοῦμεν, ὀλίγα προδιελθὼν ἐπιφέρει θῆδι δεῖ εἶπεσθαι τῇ ζῆνῃ,

Prawo jest zasadą jednoczącą wielość obywateli dzięki wprowadzeniu rozgraniczenia między dobrym a złym, sprawiedliwym a niesprawiedliwym. Im prawo państwa bliższe prawu natury, tym doskonalsze, tym trwalsza wspólnota polityczna na nim ufundowana. Zgodność z prawem natury oznacza właściwy rozdział. Píše bowiem Archytas, że prawo „towarzyszy naturze, jeśli naśladuje sprawiedliwość natury, ta zaś jest proporcjonalna i narzucająca każdemu wedle wartości każdego”<sup>66</sup>. Zarazem jednak prawo musi być skuteczne i użyteczne: „[...] musi prawu towarzyszyć natura, moc w stosunku do rzeczy, użyteczność dla wspólnoty politycznej; jeśli bowiem brakuje jednej, dwóch lub wszystkich cech, nie jest prawem lub nie jest prawem doskonałym”<sup>67</sup>. Użyteczność prawa, o czym już wspomniano, oznacza korzyść dla całej wspólnoty, nie dla poszczególnych jej części i stosowanie go w równej mierze wobec wszystkich. Cóż rozumieć jednak pod pojęciem „moc w stosunku do rzeczy”? Píše Archytas, że prawo „ma moc, jeśli tylko jednoczy się (harmonizuje, dopasowuje się — *συναρμολών*) z podlegającymi prawu (*ποτὶ τὴν νομοθετουμένῳ*)”<sup>68</sup>. Oznacza to konieczność dostosowania prawa do ludzi, którzy mają mu podlegać, „liczni bowiem tego, co z natury i pierwszym dobrem, nie są zdolni osiągnąć, natomiast to [mogą], czego pożądają sami i co możliwe dla nich. Tak bowiem i choroby, i cierpienia bywają przypadkiem pielęgnowane”<sup>69</sup>. Wymóg konieczności dostosowania się prawa do różnych warunków ma wymiar szerszy niż cechy ludzi, dotyczy bowiem również innych okoliczności: „[...] koniecznym i ze względu na porę (*scil.* ze względu na czas), jak i na miejsce [jest] rozważenie prawa: ani bowiem ziemie tych samych owoców, ani dusze ludzkie tych samych cnót wydawać nie mogą”<sup>70</sup>. Prowadzi to w konsekwencji do znaczącej różnorodności ustrojowej: „[...] dlatego słusznie niektórzy ustanawiają [konstytucję — P.Ś.]

τουτέστι τῇ) κοινῇ) (ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός). ἤτοι λόγου δ' ἐόντος ξυνὸν ζήουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν. ἢ ἡ δ' ἐστὶν οὐκ ἄλλο τι ἄλλ' ἐξηγήσεις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντός διοικήσεως. διὸ καθ' ὅ τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν, ἃ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα. Ibidem, 131, 1—134, 1.

<sup>66</sup> ἀκόλουθος μὲν ὢν καὶ εἴη τῇ φύσει, μιμεόμενος τὸ τῆς φύσεως δίκαιον· τοῦτο δὲ ἐστὶν τὸ ἀνάλογον καὶ τὸ ἐπιβάλλον ἐκάστῳ κατὰ τὰν ἐκάστῳ ἀξίαν. Ἀρχύτας Πυθαγορείου ἐκ τοῦ Περί νόμου καὶ δικαιοσύνης. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 1, 136, 5—8; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 33.

<sup>67</sup> Δεῖ δὲ τὸν νόμον ἀκόλουθον ἡμεν τῇ φύσει, δυνατόν τοῖς πράγμασι, συμφέροντα τῇ πολιτικῇ κοινωνίᾳ· αἵτε γὰρ ἐνός τούτων αἵτε πληθύνων αἵτε πάντων ἀπολείπεται, ἥτοι οὐ νόμος ἢ οὐ τέλος νόμος ἐσσεῖται. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 1, 136, 2—5; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 33.

<sup>68</sup> δυνατός δέ, αἱ ποτὶ τὴν νομοθετουμένῳ ἔχει τὰν συναρμολόγαν. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 1, 136, 8—9; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 33.

<sup>69</sup> πολλοὶ γὰρ τὸ τῇ φύσει καὶ πρῶτον ἀγαθὸν <οὐχ> ἱκανοὶ δέξασθαι, τὸ δὲ ποθ' αὐτὸς καὶ τὸ ἐνδεχόμενον· οὕτω γὰρ καὶ τοὶ νοσέοντες καὶ τοὶ κάμνοντες τυγχάνοντι ἐπιμελείας. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 1, 136, 9—13; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 33.

<sup>70</sup> δεῖ δὲ καὶ ποτὶ τὰν χώρων καὶ ποτὶ τὴν τόπως ἀποβλέπεν τὸν νόμον, οὔτε γὰρ γὰ τὴν αὐτὴν καρπὸς οὔτε ψυχὰ ἀνθρώπων τὰν αὐτὰν ἀρετὰν παραδέξασθαι δύναται. In: Stobajos: *Anthologium...*, IV, 1, 137, 4—7; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts...*, s. 33—34.

arystokratyczną, inni zaś demokratyczną, jeszcze inni oligarchiczną. Arystokratyczna — wedle przeciwstawnych proporcji: największym bowiem największe wartości, najmniejszym zaś najmniejsze rozdziela swą proporcją. Demokratyczna z kolei wedle geometrycznej: w niej bowiem wartości równe największym i najmniejszym wielkościom. Oligarchiczna zaś i tyrańska — wedle arytmetycznej: przeciwna bowiem przeciwstawnym proporcjom [*scil.* arystokratycznym — P.Ś.]. Oto najmniejszym największe wartości, największym zaś najmniejsze. Takie są formy rozdziału, a ich obrazy obserwuje się w ustrojach politycznych i w domach. Zaszczyty bowiem i kary, i cnoty bądź równo największym i najmniejszym są rozdzielane, bądź nierówno — przewagą cnót albo bogactwa, albo mocy. Równo [rozdziela — P.Ś.] demokratyczna, nierówno zaś — arystokratyczna i oligarchiczna<sup>71</sup>.

Niezależnie jednak od różnic między poszczególnymi ustrojami państwowymi, które mogą być usprawiedliwione różnymi okolicznościami, jedno musi być spełnione, aby urząd funkcjonował należycie: rządzący muszą przestrzegać praw, mając na względzie nie siebie, lecz poddanych. Tak formułuje tę myśl Archytas, pisząc o władcy, że „musi zaś sam być legalny: taki bowiem posiadzie godność rządzącego. Dzięki wiedzy ma wszak władzę właściwego sądu, dzięki mocy — władzę karania, dzięki łaskawości — władzę dobroczynności, dzięki znajomości prawa czyni wszystko zgodnie z rozumem. Najlepszym zaś rządzącym ten, który jest najbliżej praw: ten nie będzie robił niczego ze względu na siebie, lecz ze względu na podlegających mu, skoro prawo wcale nie ze względu na siebie [jest — P.Ś.], lecz ze względu na podlegających mu”<sup>72</sup>.

Pitagorejska doktryna prawna w sposób jednoznaczny ukazuje fundamentalną dla całego pitagoreizmu koncepcję świata. Jest on „kosmosem”, całością, w której panuje ład. Ów ład to jedność wielości, powstał wskutek ograniczenia nieograniczoności, określenia nieokreśloności. Rolę jednoczącej granicy w ra-

<sup>71</sup> διὸ τὸ δίκαιον τοὶ μὲν ἀριστοκρατικὸν τοὶ δὲ δημοκρατικὸν τοὶ δὲ ὀλιγαρχικὸν ποιοῦντι· καὶ τὸ ἀριστοκρατικὸν κατὰ τὰν ὑπεραντίαν μεσότητα· τοῖς μὲν γὰρ μέζοσι μέζοντας τῶς [δὲ] λόγως, τοῖς δὲ μῆοσι μῆοντας διανέμει ἡ ἀναλογία αὐτὰ· τὸ δὲ δημοκρατικὸν κατὰ τὰν γεωμετρικάν· ἐν γὰρ ταῦτα τοὶ λόγοι ἴσοι τῶν μεζόνων καὶ μῆονων μεγεθῶν· τὸ δὲ ὀλιγαρχικὸν καὶ τυραννικὸν κατὰ τὰν ἀριθμητικάν· ἀντιάζει γὰρ αὐτὰ τῇ ὑπεραντίᾳ· τοῖς γὰρ μῆοσι μέζοντας τῶς λόγως, τοῖς δὲ μέζοσι μῆοντας. ταὶ μὲν οὖν ἰδέαι τὰς διανομὰς τοσαῦται, ταὶ δὲ εἰκόνες ἐν ταῖς πολιτείαις καὶ τοῖς οἰκοῖς θεωρεῖνται· τιμαὶ τε γὰρ καὶ κολάσεις καὶ ἀρχαὶ <ἡ> ἐξ ἴσω τοῖς μέζοσι καὶ μῆοσι διανεμονται, ἡ ἐξ ἀνίσω ἢ τῇ ἀρετῇ ὑπερέχεν ἡ τῇ πλοῦτι· ἡ καὶ δυνάμει. τὸ μὲν οὖν ἐξ ἴσω δημοκρατικόν, τὸ δὲ ἐξ ἀνίσω ἀριστοκρατικόν ἢ ὀλιγαρχικόν. In: Stobajos: *Anthologium*..., IV, 1, 137, 7—22; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts*..., s. 34.

<sup>72</sup> δεῖ δ' αὐτὸν καὶ νόμιμον ἦμεν· οὕτω γὰρ ἐσσεῖται τὰν τῷ ἄρχοντος ἐπίστασιν ἔχων. διὰ μὲν γὰρ τὰς ἐπιστάμας κρίνεν ὀρθῶς δυνασεῖται, διὰ δὲ τὰς δυνάμεις κολάζει, διὰ δὲ τὰς χρηστότητας τὸ εὐεργετέν, διὰ δὲ τῶν νόμων τὸ ποτὶ τὸν λόγον πάντα ταῦτα ποιεῖν. ἄριστος δὲ κ' εἴη ἄρχων ὁ ἀγχοστάτω τῇ νόμῳ· οὗτος δὲ κ' εἴη ὁ μὴθὲν αὐτῷ ἔνεκα ποιεῖων ἀλλὰ τῶν ὑπ' αὐτόν, ἐπειδὴ οὐδὲ νόμος αὐτῷ ἔνεκα, ἀλλὰ τῶν ὑπ' αὐτόν. In: Stobajos: *Anthologium*..., IV, 5, 61, 7—14; H. Thesleff: *The Pythagorean Texts*..., s. 36.

mach *polis* odgrywa właśnie prawo — to ono stanowi ἀρχή wspólnoty politycznej: jest jej początkiem, przyczyną, najwyższą zasadą, czynnikiem rządzącym. Oznaką z kolei prawdziwego prawa jest działanie prowadzące do osiągnięcia wspólnej korzyści, wspólnego dobra (τὸ κοινῇ συμφέρον, τὸ κοινὸν ἀγαθόν). W świetle pitagorejskiej koncepcji prawa synonimicznymi stają się zatem takie pojęcia, jak: ἡ εὐνομία, ἡ πολιτικὴ κοινωνία, a zarazem ich przeciwieństwa: ἡ δυσνομία i ἡ ἀναρχία. Prawdziwą władzą (ἡ ἀληθινὴ ἀρχή) jest zatem nie ta, która opiera się jedynie na sile, ale ta, która legitymizuje się zarazem właściwym prawem, mającym na celu korzyść wspólnoty politycznej. Konieczny przymiot prawdziwego władcy (ὁ ἀληθινὸς ἄρχων) stanowi posiadanie wiedzy, która dotyczy zasad wprowadzających harmonię zarówno w „kosmosie”, jak i w *polis*, a zarazem zdobycie tej cnoty, która określona jako polityczna, pozwala nakłonić obywateli do przestrzegania mądrości wyrażonej w prawie. To nakłonienie winno jednakże mieć charakter nie socjotechniczny, lecz pąjdetyczny. Jedynie wówczas może stać się należycie trwałym fundamentem wspólnoty politycznej.



## Zakończenie

Problematyka jedności wielości, stanowiąca fundamentalne zagadnienie orfizmu, znalazła odbicie zarówno w aspekcie kosmogoniczno-teogonicznym, jak i wymiarze antropogoniczno-soteriologicznym. Jedność wielości w kosmogonii i teogonii znalazła wyraz głównie w jednoczącej roli Zeusa oraz w transformacjach Fanesa (Erosa, Protogonosa), którego kolejne formy (Zeus, Zagreus, Dionizos) gwarantowały niejako zachowanie jedności sukcesji bogów. Tę jedność możemy odnaleźć, często raczej domyślić się jej, w orfickich misteriach. Ponieważ informacje dotyczące samego kultu orfickiego są niezwykle skąpe, za jedyłą zasadną tezę wypadnie uznać tę, że orfizm propagował kult jednego boga, choć nie oznaczało to rezygnacji z tradycji politeistycznej, traktowanej jednak w bardzo specyficzny sposób, który, jak się wydaje, znalazł wielu kontynuatorów w greckiej filozofii. W znakomity sposób ów swoisty politeizm wyraził, streszczając doktrynę stoicką, Diogenes Laertios, pisząc: „Bóg jest twórcą i niejako ojcem wszechrzeczy, przenika wszystkie rzeczy, zarówno w całości, jak i we wszystkich częściach, a nazywa się go stosownie do sił, jakie objawia. Wzywają go jako Dia, bo przez niego wszystko się dzieje, nazywają Zeusem dlatego, że jest źródłem wszelkiego życia albo dlatego, że zawiera w sobie wszelkie życie, Ateną, bo jego władza sięga poprzez eter, Herą, bo moc jego sięga w sferę powietrza, Hefajstosem, bo do niego należy twórczy ogień, Posejdonem, bo włada wodą, Demetrą, bo włada nad ziemią. Ma też i inne nazwy w związku z innymi właściwościami”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διήκον διὰ πάντων, ὃ πολλὰς προσηγορίαις προσονομάζεται κατὰ τὰς δυνάμεις. Δία μὲν γὰρ φασὶ δι' ὃν τὰ πάντα, Ζῆνα δὲ καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἰτίας ἐστὶν ἢ διὰ τοῦ ζῆν κεχώρηκεν, Ἀθηνᾶν δὲ κατὰ τὴν εἰς αἰθέρα διάτασιν τοῦ ἡγεμονικοῦ αὐτοῦ, Ἡραν δὲ κατὰ τὴν εἰς αἶρα, καὶ Ἥφαιστον κατὰ τὴν εἰς

Problematyka jedności wielości stanowi zagadnienie kluczowe również w antropogonii i soteriologii. Czynnikiem jednoczącym jest Dionizos — rozum; czynnikiem stanowiącym z kolei przyczynę wielości jest dziedzictwo tytaniczne — nierozumne części duszy i ciało. Ta na pozór prosta koncepcja komplikuje się jednak wraz z nieśmiertelnością duszy rozumnej. Tylko i wyłącznie ona może zdobyć życie wieczne. Oznacza to jednak, że człowiek jako taki, będący złożeniem Dionizosa i Tytana, egzystuje wyłącznie w doczesności, czy też mówiąc precyzyjniej: w kole wcieleń. Dusza, wyrwawszy się z tegoż koła wskutek prowadzenia życia orfickiego (zarówno w aspekcie misteryjnym, jak i moralnym), „wraca” do boskości, z której się wywodzi. Ale nie jest już wówczas *de facto* człowiekiem. Jest bogiem: *θεός δ' ἔσσι ἀντὶ βροτοῖο*. Fakt, że dusza przynależy do tego, co boskie, podkreślony został w „złotych tabliczkach” w sformułowaniach *ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὖχομαι εἶμεν* (Thurioi) oraz *ἐμοὶ γένος οὐράνιον* (Hippotion). Walka tytaniczności z dionizyjskością, która toczy się w człowieku, i przezwyciężenie pierwszej cechy przez cechę drugą stanowią z jednej strony kontynuację „kosmicznych zmagania” między Tytanami a mieszkańcami Olimpu, z drugiej zaś są metodą „odkupienia” świata: człowiek stanowi jakby filtr, za którego pomocą dokonuje się oczyszczenie, uwolnienie boskości ze skazy tytanicznej. Nasuwa się zatem pytanie: czy jedność wielości w odniesieniu do człowieka, rozumiana jako podporządkowanie tytaniczności elementowi dionizyjskiemu (co stanowi cel życia orfickiego), sprowadza się wyłącznie do roli instrumentu? Czy cel, jakim jest wydostanie się z koła wcieleń, może być rozpatrywany jeszcze przez pryzmat jedności wielości? Trudno o jednoznaczną odpowiedź rozstrzygającą. Pokusić można się jednak o pewną jej propozycję. Jak czytamy w ostatnim zdaniu „złotej tabliczki” z Hipponion: *καὶ τότ' ἔπειτ' ἄλλοισι μεθ' ἡρώεσσιν ἀνάξεις* — „i wtedy następnie wraz z **innymi** bohaterami będziesz władał”. Sformułowanie to można zinterpretować jako przejście duszy rozumnej na wyższy poziom jedności, który stanowi jedność wielości dusz wyzwolonych z kręgu wcieleń. Czy jest to jednak jeszcze rzeczywiście jedność wielości? Czy wyzwolone dusze zachowują swoją indywidualność i odrębność? Wszak, jak pisał Olympiodoros, *καὶ τὰς σάρκας μασῶνται οἱ Τιτᾶνες, τῆς μασήσεως δηλούσης τὸν πολὺν μερισμόν, διότι τῶν τῇδε ἔφορός ἐστιν, ἔνθα ὁ πολὺς μερισμὸς διὰ τὸ ἐμὸν καὶ σόν. καὶ ὑπὸ τῶν Τιτάνων σπαράττεται, τοῦ 'τὶ' μερικὸν δηλοῦντος* — indywidualność przynależy do dziedzictwa tytanicznego. Tym natomiast, co wyzwala dusze, jest pamięć o ich „boskim rodowodzie”, podtrzymywana dzięki boskiemu czynnikowi, którym jest w każdym z nas Dionizos-rozum. O ile skażona (czyli połączona z elementem tytanicznym) dusza rozumna może jeszcze przejawiać partykularyzm, o tyle wyzwolona, czysta rozumność winna być od niego wolna.

*τὸ τεχνικὸν πῦρ, καὶ Ποσειδῶνα κατὰ τὴν εἰς τὸ ὕγρον, καὶ Διμήτῃραν κατὰ τὴν εἰς γῆν· ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἄλλας προσηγορίας ἐχόμενοι τίνος οἰκειότητος ἀπέδοσαν.* Diogenes Laertios: *Žywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Warszawa 2004, VII, 147, 3—12, s. 436.

Oczywiście, i w tym wypadku nie sposób ostatecznie rozwikłać problemu, być może zresztą sama doktryna orficka pozostawiała tę kwestię otwartą. Nie ulega jednak wątpliwości, że zwolennicy owej doktryny w partykularyzmie dostrzegali skutek „grzechu” Tytanów. Pogląd ten zaowocuje doniosłymi konsekwencjami w koncepcji życia politycznego. Już sam fakt, że misteria orfickie miały charakter prywatny, świadczy o pewnym dystansie wobec instytucji państwa. Doskonale wyraża go Eurypidesowy Hippolit. Polityczna codzienność bowiem stoi w ewidentnej sprzeczności z jednością wielości, i to na dwóch poziomach (powiązanych z sobą w sposób nierozzerwalny). Po pierwsze, celem, do którego dąży większość, jest powodzenie życiowe, rozumiane głównie jako władza, majątek, sława, siła *etc.* Tego rodzaju ideał niewątpliwie utrudnia duszy rozumnej wyzwolenie się z koła wcieleń. Co więcej, utrwała on również myślenie w kategoriach „moje — twoje”, co z kolei prowadzi do drugiej sprzeczności, mianowicie do umocnienia partykularyzmu w życiu politycznym. Polityczność staje się zatem instrumentem służącym zaspokajaniu tytanicznych potrzeb, utrwalającym rozbięcie jedności zarówno jednostki, jak i państwa. Alternatywą okazuje się, niewątpliwie inspirujące dla wielu pokoleń filozofów greckich, „schronienie w prywatność” misteriiów (i choć z jednej strony owa „prywatność” w epoce przedhellenistycznej zdaje się nieco kontrowersyjna, z drugiej strony świadectwa Eurypidesa ową „prywatność” sugerują). Ale orfizm stanowi również podstawę rozwijanej następnie w gronie pitagorejczyków i platoników koncepcji „prawdziwej polityki”. Jej istotę widzimy w działaniu Amfiona: nie kierując się partykularyzmem, hołdując „życiu orfickiemu”, z dala od walk o majątek, władzę i sławę, właśnie on ratuje Teby i co nie mniej istotne, nie tytanicznością, lecz pochodzącą od bogów muzyką (jak wiadomo, parafrazując w *Gorgiaszu* Eurypidesową *Antiope*, utożsamia Platon muzykę Amfiona z filozofią, ideał jego życia z ideałem życia filozofa): tylko „prawdziwa polityka”, a więc podporządkowująca dionizyjskości tytaniczność i w ten sposób prowadząca do jedności, mogła uratować *polis*.

Jak już wielokrotnie podkreślano w niniejszej pracy, orfizm był zjawiskiem niezwykle silnie oddziaływającym na filozofię grecką. Zresztą, na co także zwrócono uwagę, już sam orfizm miał charakter *quasi*-filozoficzny. Niemniej, formą przekazu charakterystyczną dla orfizmu był mit. Owa mityczna forma przekazu domagała się od zainspirowanych nim filozofów podjęcia próby jej racjonalizacji, przełożenia na język ścisłych pojęć filozoficznych (przypomnijmy zarazem, że racjonalizacja ta nie prowadzi do odrzucenia mitu, do wykluczenia go z dyskursu filozoficznego). Wydaje się, że pierwszoplanową rolę odegrali w tym dziele pitagorejczycy. W racjonalizacji tej kluczowa funkcja przypadała koncepcji liczb i matematyce oraz teorii zasad.

Główny problem, jaki pitagorejczycy przejęli z orfizmu, to jedność wielości. Wyrażenie tego zagadnienia za pomocą języka matematyki prowadzi, po pierwsze, do dyskusji dotyczącej statusu Jedna i Monady — zarówno w ujęciu mate-

matycznym, jak i noetycznym, po drugie natomiast — do kwestii nieparzystości i parzystości liczb. Jednocześnie rozumiane jest to zagadnienie jako nakładanie jedna na wielość. W ujęciu matematycznym jedność wielości liczb próbowali tłumaczyć pitagorejczycy generowaniem liczb (zarówno parzystych, jak i nieparzystych) z monady (lub, według innych interpretacji, z Jedna). Przyjęcie za punkt wyjścia pary przeciwieństw *πέρας και ἄπειρον* ma jednak szersze zastosowanie. *Πέρασ* jest tożsame z *ἔν* (czy też precyzyjniej: odgrywa analogiczną rolę kosmogeniczną. Odnosi się to szczególnie do koncepcji pitagorejskich sprzed wystąpienia Parmenidesa): jest zasadą jednoczącą w wyniku wprowadzenia granicy. Z kolei *ἄπειρον* stanowi odpowiednik *πληθος*, choć zdaje się mieć szersze znaczenie (można zaryzykować tezę, że *ἄπειρον* jest przyczyną *πληθος*, która z kolei stanowi główny jego przejaw). Na czym zatem polega pitagorejska racjonalizacja problematyki jedno — wiele? Najdoskonalszym jej wyrazem jest możliwość oddania jedności za pomocą liczb, gdyż w matematyce jedność wielości przejawia się właśnie w sposób doskonały. Tam natomiast, gdzie wyrażenie językiem matematyki nie jest możliwe bądź jego zastosowanie jest możliwe w odniesieniu tylko do części problematyki, koniecznym staje się odwołanie do aparatu logicznego; mówiąc inaczej: niezbędne okazuje się definiowanie, czyli określanie. Mamy zatem dwie zasadnicze możliwości: uchwycenie jedności za pomocą wzorów matematycznych lub określenie jej w definicjach (można, oczywiście, wyobrazić sobie system, który będzie łączył te dwie metody). System wzorów bądź system definicji, które pozwalają na uchwycenie jedności, można określić mianem prawa. Tym, co ludzie w prawie próbują uchwycić i naśladować, jest Prawo — *Θέμις*. Oddziałuje ono na wszystkich płaszczyznach, we wszelkich wymiarach bytu, jest przyczyną jedności bytów, wyznaczając im Granicę (*πέρας*), której przekroczyć nie sposób — Prawo działa z nieubłaganą Koniecznością (*ἀνάγκη*). Zadanie człowieka sprowadza się do poznania Prawa i działania z nim w zgodzie. Rodzi się jednak pytanie: co jest dla człowieka celem tego poznania? Czy samo poznanie? Nie, skoro musi ono rodzić także działanie. Co zatem jest celem działania zgodnego z Prawem? Wydaje się, że zachowanie ładu kosmicznego. Ale czy człowiekowi dane jest ten ład zakłócić bądź uczynić go trwalszym? Również nie. Prawo wszak działa z Koniecznością, która nie podlega stopniowaniu. Zachowanie ładu kosmicznego dotyczy zatem wyłącznie przejawu tegoż we wnętrzu człowieka. Stanowi to warunek ludzkiego szczęścia. Człowiek nie znający i nie przestrzegający Prawa nie zakłóca ładu kosmicznego, krzywdzi jedynie siebie samego (czyli zakłóca wprowadzić ład, lecz wyłącznie w sobie). Człowiek, który z kolei zna Prawo i przestrzega Prawa, nie jest wprowadzić w stanie tym faktem ładu kosmicznego wzmocnić, lecz czyni siebie samego szczęśliwszym (wzmacniając ład, lecz wyłącznie w *polis* i w sobie samym).

Zagadnienia poznania Prawa i zgodnego z nim działania dotyczą w doktrynie pitagorejskiej dwóch dziedzin ludzkiej aktywności: filozofii i polityki. Te

dwie dziedziny są jednak od siebie nierozłączne. Filozofia zasięgiem swym ogarnia także politykę, ponieważ mądrość, która stanowi cel filozofii, dotyczy również problematyki *polis*. Jednakże filozof nie jest w pełni filozofem nie tylko bez zrozumienia zasad polityki, ale również bez posiadania cnót politycznych, w rozumieniu Metoposa, czyli cnót umożliwiających harmonizowanie „nierozumnych części duszy wobec mającej rozum”. Wiedza polityczna stanowi zatem konieczny element mądrości, natomiast cnoty polityczne są koniecznym elementem Cnoty. Relację między filozofią i polityką można przedstawić dwojako. Po pierwsze zatem, można z jednej strony przyjąć, że filozofia jest wprawdzie wyższa w hierarchii wiedzy od polityki, lecz z drugiej strony ta ostatnia stanowi niezbędny element pierwszej. Prowadzi nas to do drugiego ujęcia wzajemnej relacji między filozofią i polityką, a w zasadzie do uznania, że polityka to także filozofia. Pojęcia „filozofia” używa się wprawdzie powszechnie na oznaczenie systemu ontologiczno-epistemologicznego, lecz w rozumieniu pitagorejskim filozofia jest mądrością dotyczącą całego „kosmosu” — ontologia, epistemologia (przez samych pitagorejczyków ściśle zresztą od ontologii nieodróżniana) czy wreszcie polityka — to jedynie aspekty tej samej mądrości. Przydatność podziału na te aspekty ma związek z pewnym porządkowaniem ludzkiej wiedzy, niezbędnym zarówno w procesie wychowawczo-edukacyjnym, jak i w praktycznym z niej korzystaniu. Podział na aspekty nie oddaje jednak faktycznego zróżnicowania „kosmosu”, który tworzy nierozzerwalną całość.

Tym, co doskonale ilustruje tę jedność mądrości, jest to, co stanowi przedmiot filozofii jako ontologii oraz filozofii jako polityki. W obu wypadkach chodzi o zrozumienie, czym jest *ἀρχή*. Jak wykazywano, wieloznaczność tego pojęcia w antycznej grece jest w odniesieniu do najwyższej zasady „kosmosu” pozorną: wyraża bowiem jedynie wieloaspektowość przejawiania się **jednej zasady**, podobnie jak w starogreckim politeizmie. Całość wiedzy dotyczącej *ἀρχή* ujęta jest w prawie. Oczywiście, samą zasadę określa się wprawdzie jako *ἐν*, *πέρας*, *ἀγαθόν*, lecz pojęcia te pozostałyby puste, gdyby nie został ukazany również sposób, w jaki zasada realizuje swą funkcję, a tym sposobem jest właśnie prawo. Prawoznawstwo i prawodawstwo stają się zatem najważniejszymi przedmiotami filozofa — zarówno ontologa, jak i polityka.

Największe umocowanie ma prawoznawstwo pitagorejskie w ontologii. *Kosmos* stanowi jedność, która powstaje z działania *πέρας* na *ἄπειρον*, *ἐν* na *πλήθος*, *ἀγαθόν* na *κακόν*. Pewną niejasność wprowadza sformułowanie Filolaosa poddane wcześniej szczegółowej analizie: „[...] ponieważ te zasady istniały, nie będąc ani podobnymi, ani tego samego rodzaju, byłoby niemożliwe, żeby zostały uporządkowane [w kosmos], gdyby nie pojawiła się później harmonia, w jakikolwiek sposób powstała. Podobne [rzeczy] i podobnego rodzaju nie potrzebowały harmonii wcale, ale niepodobne, niepodobnego rodzaju i nierównego porządku koniecznie musiały być zespolone dzięki harmonii, skoro miały być złączone w uporządkowanym kosmosie” (*ἐπεὶ δὲ ται ἀρχαὶ ὑπάρχον οὐχ ὁμοίαι οὐδ' ὁμόφυλοι*

ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς κα αὐταῖς κοσμηθῆμεν, αἱ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο, ὥτινιῶν τρόπῳ ἐγένετο. Τὰ μὲν ὦν ὁμοῖα καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐδὲν ἐπεδέοντο, τὰ δὲ ἀνόμοια μὴδὲ ὁμόφυλα μὴδὲ ἰσολαχῇ ἀνάγκη τῶ τοιαύτῃ ἁρμονία συγκεκλείσθαι, αἱ μέλλοντι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι). Trudno o jednoznaczną odpowiedź na pytanie o status ontologiczny harmonii. W mitologii greckiej (wedle *Theogonii* Hezjoda) Harmonia jest córką przeciwieństw: Miłości (Afrodyta) i Wojny (Ares). Zatem to nie ona zrodziła zespolenie przeciwieństw, lecz wprost przeciwnie, ich zespolenie zrodziło ją. (Co równie ważne, ze związku Afrodyty i Aresa zrodziły się też Δειμός i Φόβος. Mamy zatem dwie możliwości, które mogą zrodzić się ze związku przeciwieństw: bądź harmonia, bądź lęk i strach). Pojawiają się zresztą i inne trudności: czy harmonia jest tożsama z przyjaźnią (φιλία), co wynikałoby z relacji Jamblicha? Czy pitagorejska harmonia byłaby odpowiednikiem orfickiego Fanesa-Erosa? Wydaje się, że możliwości interpretacyjnych jest sporo. Podajmy w tym miejscu tę, która najbardziej odpowiada głównej tezie niniejszej pracy. *Kosmos* jest jednością wielości. Owa wielość przejawia się przeciwieństwami. Można więc określić *kosmos* jako jedność przeciwieństw. Ta jedność przejawia się w harmonii, w odniesieniu do relacji międzyludzkich wyraża się w przyjaźni. Co jest zasadą tej jedności, harmonii, przyjaźni? Otóż jest nią Miłość. Ale czymże jest Miłość? Wydaje się, że przejawia się ona w pożądaniu, które prowadzi do związku wielości (różności). Jest oczywiście wiele stopni Miłości, zhierarchizowanych co do doskonałości. Najwyższa jednak Miłość, która cechuje to, co boskie, to Miłość nie będąca już pożądaniem<sup>2</sup>. Czym więc jest owa boska Miłość? Właśnie absolutną jednością. Jej uchwycenie nie pozwala już na przykład żywić uczuć nieprzyjaznych wobec kogokolwiek lub czegokolwiek w „kosmosie”, gdyż stanowi on jedność, całość, i nieprzyjazne uczucie wobec jakiegokolwiek elementu prowadziłoby w efekcie do wrogości wobec całości. Na pozór wydaje się to błędnym kołem: zasadą jedności (harmonii, przyjaźni) jest Miłość, która przejawiając się w różny sposób na różnych stopniach jako pożądanie (między innymi jako pożądanie seksualne, pożądanie do-

<sup>2</sup> Miłość, rozumiana jako pożądanie, jest czymś niedoskonałym, co znakomicie ilustrują słowa Plotyna o Erosie: „[...] i zawsze tak istniał w samobycie z konieczności ten Eros dzięki tęsknocie duszy do tego, co lepsze i co dobre, i był zawsze, odkąd była i dusza, Erosem! Jest on zaś jakby mieszańcem, albowiem z jednej strony ma udział w niedostatku, jako że chce się napelnić, a z drugiej nie jest też zupełnie pozbawiony udziału w dostatku, jako że szuka tego, czego mu jeszcze brakuje, do tego, co już posiada: to, co jest zupełnie pozbawione dobra, nie będzie z pewnością nigdy szukać dobra! [...] W ten sposób ma Eros coś wspólnego z materią i równocześnie jest dajmonem zrodzonym z duszy, jako że nie posiada doskonałego dobra, ale go pożąda”. Ἀεὶ δὲ οὕτως ὑπέστη ὡς ἐξ ἀνάγκης ἐκ τῆς ψυχῆς ἐφέσεως πρὸς τὸ κρείττον καὶ ἀγαθόν, καὶ ἦν αἰεὶ, ἐξ οὗπερ καὶ ψυχῆς, "Ερως. "Εστι δ' οὗτος μικτόν τι χρῆμα μετέχον μὲν ἐνδείας, ἣ πληροῦσθαι θέλει, οὐκ ἄμοιρον δὲ εὐπορίας, ἣ οὐ ἔχει τὸ ἐλλείπον ζητεῖν οὐ γὰρ δὴ τὸ πάντων ἄμοιρον τοῦ ἀγαθοῦ τὸ ἀγαθὸν ἂν ποτε ζητήσκειν. [...] Οὕτω τοι ὁ "Ερως ὕλικός τίς ἐστι, καὶ δαίμων οὗτός ἐστιν ἐκ ψυχῆς, καθ' ὅσον ἐλλείπει τῷ ἀγαθῷ, ἐφίεται δέ, γεγεννημένος. Plotyn: *Enneady*, III, V, 9. Tłum. A. Krokiewicz. T. 3. Warszawa 2000, s. 300. To, co niedoskonałe, nie może być wszak zasadą wszystkiego. Miłość, jeśli ma być zasadą, musi być różna od pożądania.

bra), w istocie swej jest samą jednością. Stąd wniosek, że zasadą jedności jest jedność (harmonii harmonia, przyjaźni przyjaźń). Wydaje się, że to błędne koło można rozwiązać, wprowadzając pewne uściślenie terminologiczne. *Kosmos* jest czymś dynamicznym, należałoby zatem mówić, że w „kosmosie” ujawnia się **jednoczenie, harmonizacja, dążenie do przyjaźni**. Natomiast ich zasadami są **jedność, harmonia, przyjaźń**. Nie oznacza to jednak, że te zasady są czymś substancjalnym i transcendentnym wobec „kosmosu”. To raczej nasza perspektywa poznawcza nasuwa tego rodzaju skojarzenia. Dla człowieka dojście do uchwycenia tej jedności dostępne jest dzięki rozumowi. Można wprawdzie wprowadzić podział na aspekt ontologiczny i epistemologiczny, lecz podział taki nastęrcza dodatkowych trudności: jak odróżnić to, co jest, od tego, co poznaliśmy. Przywoływany fragment B 6 z Filolaosa świadomie, jak się wydaje, nie rozdziela tych dwóch aspektów, a zarazem na nie wskazuje, lecz wskazuje jako na nierozzerwalne: „[...] o naturze i harmonii tak twierdzi: bycie rzeczy, będące wieczne, i sama natura dopuszczają boską, nie ludzką wiedzę, z wyjątkiem tego, że nie było możliwe, by powstała jakakolwiek z istniejących i poznawanych przez nas rzeczy bez istnienia bycia tych rzeczy, z których złożony jest wszechświat — ograniczających i nieograniczonych” (Περὶ δὲ φύσιος καὶ ἁρμονίας ὧδε ἔχει· Ἄ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων, αἰθῖος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἡ φύσις, θεία ἐντὶ καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν, πλὴν γὰρ ἢ ὅτι οὐχ οἷόν τ’ ἦς οὐδὲν τῶν ὄντων καὶ γιγνωσκόμενον ὑφ’ ἁμῶν γενέσθαι, μὴ ὑπαρχούσας τὰς ἐστοῦς τῶν πραγμάτων ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος καὶ τῶν περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων). Człowiek poznaje *kosmos* dynamicznie, jako procesualny. Poznaje zatem jego **jedność, harmonię i przyjaźń** dzięki **jednoczeniu, harmonizacji, dążeniu do przyjaźni**. Rozum (jako boskie dziedzictwo) prowadzi go jednakże na końcu do doskonałości, czyli do **jedności, harmonii i przyjaźni**. Człowiek uświadamia sobie wówczas, że *kosmos* nie jest **jednoczeniem** *etc.*, lecz **jednością** *etc.* Ale on, jako człowiek, może uchwycić jedynie sam ten fakt, poznać i opisać go modelowo, lecz pełne jego poznanie **statyczne** (czyli jako **jedność**) pozostaje dlań niedostępne, musi uciekać się także do „wersji” **dynamicznej** (czyli do **jednoczenia**). Mówiąc inaczej: *kosmos jest jednością*, ludzkie poznanie postrzega go jako **stający się jednością**, człowiek uświadamia sobie jednak, że **stawanie się jednością** wymaga **jedności samej**. Wówczas zarysowują się dwie możliwości: albo **jedność samą** transcendujemy, albo uznajemy ją za immanentną (ewentualnie próbujemy te dwie możliwości łączyć). Wydaje się, że pitagorejczycy wybierają drugą możliwość, jednak ze względu na ogromną trudność z wyrażeniem immanencji zasady „kosmosu”, niektóre opisy (jak choćby fragment B 6 Filolaosa) w tak skomplikowany sposób wyrażają tę kwestię, że prowadzić może to do uznania na przykład harmonii za transcendentną metazasadę.

Jak wspomniano, uchwycenie jedności „kosmosu” umożliwia człowiekowi rozum, a w jej wyrażeniu z pomocą przychodzi prawo, czy też mówiąc precyzyjniej: owa jedność wyraża się w Prawie, które człowiek poznaje i formułuje

w prawie. Lecz jak widzieliśmy we fragmencie B 6, pitagorejczycy są świadomi, że pełne uchwycenie Prawa dostępne jest wyłącznie boskości — *μηδὲνα γὰρ εἶναι σοφὸν [ἄνθρωπον] ἀλλ' ἢ θεόν*. W ludzkim poznaniu zawsze pozostanie margines niewyraźności liczbowej, matematycznej; margines niedefiniowalności. Widać to doskonale zarówno w pitagorejskiej koncepcji harmonii muzycznej, jak i w pitagorejskiej doktrynie prawnej.

Pitagorejska koncepcja harmonii opiera się na założeniu, że możliwym jest wyrażenie związków harmoniczych w postaci proporcji matematycznych. Można mówić o pewnym, lecz nie całkowitym, powodzeniu tego przedsięwzięcia. Rzeczywiście, pitagorejczycy byli w stanie wyrazić każdą tonację za pomocą matematycznych proporcji, nie potrafili jednak (dodajmy, nigdy nikomu się to nie powiodło) stworzyć teorii, która zdołałaby ująć, zjednoczyć, wszystkie tonacje. W pewnym sensie każda tonacja tworzyła jakby odrębną strukturę i choć jednociżyła je podległość tym samym zasadom, to przechodzenie między tonacjami było niemożliwe (strój nietemperowany). Wedle niektórych autorów badania matematyczne nad muzyką doprowadziły pitagorejczyków do odkrycia irracjonalności. Nie jest to wprawdzie teza, którą akceptuje większość badaczy, lecz nawet polemizujący z nią Walter Burkert<sup>3</sup> stwierdza w odniesieniu do przekładalności stroju temperowanego i nietemperowanego, że „oczywiście, równy podział interwału-»linii« prowadzi do proporcji częstotliwości wibracji, które są niemal wyłącznie irracjonalne (»strój temperowany«), podczas gdy proporcje częstotliwości posługujące się liczbami całkowitymi prowadzą do transcendentnego podziału interwału-»linii« (»strój naturalny«), czyniąc niemożliwym ustanowienie wspólnej jednostki i dlatego wykluczającym modulację”<sup>4</sup>. Powstaje zatem dość niezwykła sytuacja: racjonalizacja muzyki (i to w wersji doskonałej, czyli wyrażenia za pomocą języka matematyki) możliwa jest w odniesieniu do „elementów składowych”, jakimi są poszczególne tonacje. I chociaż wobec wszystkich tonacji stosuje się te same zasady, niewykonalnym staje się takie ich sformułowanie, które umożliwiałoby poruszanie się w ogóle dźwięków. Możliwość taką daje wprowadzenie stroju temperowanego, który wspiera się jednak, jak określa to Burkert, na „niemal wyłącznie irracjonalnych” proporcjach interwałów. Mówiąc inaczej, to, co możemy wyrazić językiem matematyki, nie odpowiada w pełni temu, co jest. Pozostaje pewien margines błędu. Czy oznacza

<sup>3</sup> Polemizując z tezami Paula Tannery’ego („À propos des fragments Philolaïques sur la musique”. In: *Mémoires scientifiques* III, 1904), Burkert stwierdza: „The interpolation of the arithmetic and harmonic means leads directly to approximative values for the square root, but is unlikely that the study of irrationality stemmed from musical theory; the connection is not recognized or presented in any extant source”. W. Burkert: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Transl. E.L. Minar, Jr. Cambridge 1972, s. 370, przypis 4.

<sup>4</sup> „Of course, equal division of the interval-»line« leads to ratios of vibration frequency that are almost exclusively irrational (»tempered tuning«), whereas frequency ratios using whole numbers lead to transcendental division of the interval-»line« (»natural tuning«), making impossible the establishment of a common unit and therefore precluding modulation”. Ibidem, przypis 3.



to, że poza tym, co racjonalne, jest też coś, co irracjonalne, co niewymieralne, nie podlegające określeniu? Niewątpliwie rację ma Burkert, że brak w źródłach śladu jednoznacznie wskazującego, że badania nad muzyką doprowadziły pitagorejczyków do odkrycia irracjonalności. Ale wydaje się wątpliwym, aby nie dostrzegli wskazanych aporii, które z całą pewnością wywarły wpływ na całość kształt ich systemu filozoficznego. Czyż sformułowanie Filolaosa: *ἀ μὲν ἐστὼ τῶν πραγμάτων, αἰδῖος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἂ φύσις, θεία ἐντὶ καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν* nie pasuje wręcz doskonale do trudności związanych między innymi z matematyczną koncepcją harmonii? Jest, oczywiście, dodatkowa trudność. Nie wiemy mianowicie, czy, a jeśli tak, to jak próbowali pitagorejczycy tę trudność przezwyciężyć. Zgromadziliśmy jednak wiedzę dotyczącą prób rozwiązania podobnego dylematu w odniesieniu do problematyki *polis* i jej prawa.

Polityczność w doktrynie pitagorejskiej to, w dużym uproszczeniu, działalność prowadząca do wspólnej korzyści (*τὸ κοινῇ συμφέρον*), czy też wspólnego dobra (*τὸ κοινὸν ἀγαθόν*). Tylko w tym celu realizowana, zasługuje władza na miano „prawdziwej władzy” (*ἡ ἀληθινὴ ἀρχή*), a tak rządzący mogą zyskać miano „prawdziwego władcy” (*ὁ ἀληθινὸς ἄρχων*). Pitagorejski *ὁ ἀληθινὸς ἄρχων* to po prostu filozof. Jak już powiedziano, filozof-pitagorejczyk to prawoznawca i prawodawca. „Prawdziwy władca” realizuje więc swą władzę za pośrednictwem prawa. Przede wszystkim poznać musi Prawo (*Θέμις*) — to domena prawoznawstwa. Następnie przekłada owo Prawo na prawo (*νόμος*) — to sfera zainteresowań prawodawstwa. Wiedza dotycząca *Θέμις* wyraża się za pomocą *δίκη*. W konsekwencji zatem *ὁ ἀληθινὸς ἄρχων* jest tożsamy z pojęciami *ὁ δικαιοτάτος* i *ὁ νομιμώτατος*: „prawdziwy władca” musi być najsprawiedliwszym i najbardziej praworządnym z ludzi. Z kolei sama sprawiedliwość stanowi złożenie dwóch cnót: uczciwości (*ἡ ἐπιείκεια*) i życzliwości (*ἡ εὖνοια, ἡ εὐγνωμοσύνη*). „Uczciwość” jest w sprawiedliwości tym, co wymierzalne, definiowalne i wyrażalne w prawie pisanym. „Życzliwość” z kolei ma charakter swoistego korektora „uczciwości”, mającego na celu doskonalszą realizację *Θέμις* — jedności. Oznacza to jednak, że *Θέμις* bądź nie jest w pełni wyrażalna, racjonalizowalna, bądź też że człowiek nie ma możliwości jej pełnej racjonalizacji. W obu jednak wypadkach ujawnia się ten sam problem: czym jest zatem owa *εὖνοια-εὐγνωμοσύνη*? Można najogólniej powiedzieć, że stanowi ona wyraz ogólnego nastawienia władcy do obywateli: to *ἡ φιланθρωπία*. *Φιλανθρωπία* z kolei wynika z „naśladownictwa boga”: skoro tym, co łączy *kosmos*, jest Miłość, władca naśladowujący ład kosmiczny przejawia ją właśnie w „umiłowaniu ludzi”. Tłumaczy nam to wprawdzie pochodzenie *εὖνοια-εὐγνωμοσύνη*, lecz fundamentalne problemy dotyczące „życzliwości” wciąż pozostają bez odpowiedzi: czy jest czymś racjonalnym, a jeśli tak, to dlaczego nie znajduje odzwierciedlenia w sformułowaniach prawa? A może jest czymś irracjonalnym? Przyjrzyjmy się bliżej temu zagadnieniu.

Punktem wyjścia rozważań uczynmy odpowiedź na pytanie, dlaczego *εὖνοια-εὐγνωμοσύνη* nie może być sformułowana w prawach. Wydaje się to dość pro-

ste, nawet oczywiste: wszelkie prawo *polis* musi mieć charakter ogólny i formalny. Nawet nadzwyczaj szczegółowe i drobiazgowo prawo zawsze operuje na poziomie ponadjednostkowym. Ale zastosowanie prawa dotyczy zawsze zdarzeń i bytów jednostkowych, których wyjątkowość ujęta w prawie być nie może<sup>5</sup>. Można powiedzieć tak: uczciwość w takim rozumieniu nie uwzględnia jednost-

<sup>5</sup> Wyłania się tu, oczywiście, poważna kontrowersja: czy to, co jednostkowe, jest takim na mocy pewnej nieokreślalnej (a może nawet niepoznawalnej) specyfiki, czy też jednostkowość wynika jedynie ze skomplikowanego złożenia (w związku z czym w praktyce bardzo mało prawdopodobnego do powtórzenia, a także niezwykle trudnego do całkowitego poznania) wielkiej ilości ogólności. Niezmiernie trudno rozstrzygnąć ten problem zarówno w odniesieniu do pitagorejczyków, jak i do całej przedhellenistycznej filozofii greckiej. Przykładowo, zarówno w tekstach Platona, jak i Arystotelesa znajdziemy przesłanki myślenia o swoistości, specyfice tego, co jednostkowe. Wyraża się to uwagami dotyczącymi „istoty jednostkowej” (‘Αλλ’ οὐ πρότερόν γε, οἶμαι, Θεαίτητος ἐν ἐμοὶ δοξασθήσεται, πρὶν ἂν ἡ σιμότης αὕτη τῶν ἄλλων σιμοτήτων ὣν ἐνὶ ἐώρακα διάφορόν τι μνημεῖον παρ’ ἐμοὶ ἐνσημνημαμένη κατάθῃται καὶ τᾶλλα οὕτω ἐξ ὧν εἰ σύ ἢ με, καὶ ἐὰν αὔριον ἀπαντήσω, ἀναμνήσκει καὶ ποιήσει ὁρθὰ δοξάζειν περὶ σοῦ. Platon: *Teajtet*, 209 c 4—9; ἐπεὶ δὲ τὸ ἐκ τινος σύνθετον οὕτως ὥστε ἐν εἶναι τὸ πᾶν, [ἂν] μὴ ὡς σωρὸς ἀλλ’ ὡς ἡ συλλαβὴ ἢ δὲ συλλαβὴ οὐκ ἔστι τὰ στοιχεῖα, οὐδὲ τῇ βα ταὐτὸ τὸ β καὶ α, οὐδ’ ἡ σὰρξ πῦρ καὶ γῆ (διαλυθέντων γὰρ τὰ μὲν οὐκέτι ἔστιν, οἷον ἡ σὰρξ καὶ ἡ συλλαβὴ, τὰ δὲ στοιχεῖα ἔστι, καὶ τὸ πῦρ καὶ ἡ γῆ)· ἔστιν ἄρα τι ἡ συλλαβὴ, οὐ μόνον τὰ στοιχεῖα τὸ φωνῆεν καὶ ἄφωνον ἀλλὰ καὶ ἕτερόν τι, καὶ ἡ σὰρξ οὐ μόνον πῦρ καὶ γῆ ἢ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀλλὰ καὶ ἕτερόν τι εἰ τοίνυν ἀνάγκη κάκεῖνο ἢ στοιχεῖον ἢ ἐκ στοιχείων εἶναι, εἰ μὲν στοιχεῖον, πάλιν ὁ αὐτὸς ἔσται λόγος (ἐκ τούτου γὰρ καὶ πῦρ καὶ γῆς ἔσται ἡ σὰρξ καὶ ἔτι ἄλλου, ὥστ’ εἰς ἄπειρον βαδιεῖται)· εἰ δὲ ἐκ στοιχείου, δηλὸν ὅτι οὐχ ἑνὸς ἀλλὰ πλειόνων, ἢ ἐκεῖνο αὐτὸ ἔσται, ὥστε πάλιν ἐπὶ τούτου τὸν αὐτὸν ἐροῦμεν λόγον καὶ ἐπὶ τῆς σαρκὸς ἢ συλλαβῆς. δόξειε δ’ ἂν εἶναι τι τοῦτο καὶ οὐ στοιχεῖον, καὶ αἰτιὸν γε τοῦ εἶναι τοδὶ μὲν σάρκα τοδὶ δὲ συλλαβὴν ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. οὐσία δὲ ἐκάστου μὲν τοῦτο (τοῦτο γὰρ αἰτιὸν πρῶτον τοῦ εἶναι) ἐπεὶ δ’ ἔνια οὐκ οὐσίαι τῶν πραγμάτων, ἀλλ’ ὅσαι οὐσίαι, κατὰ φύσιν καὶ φύσει συνεστήκασι, φαίνεται ἂν [καὶ] αὕτη ἡ φύσις οὐσία, ἢ ἔστιν οὐ στοιχεῖον ἀλλ’ ἀρχή). Arystoteles: *Metafizyka*, 1041 b 11—31). Oczywiście, „istota jednostkowa” może być po prostu wyłącznie „istotą” wspomnianego złożenia jednostkowego (wedle określenia Arystotelesa — po prostu *ἀρχή* tegoż złożenia). Z kolei w świetle uwag dotyczących zbawienia w doktrynie orfizmu, pojawiła się koncepcja rozumienia tego, co jednostkowe, jako złożenia. Boskość jest tym, co w czowieku wieczne. Nie jest to jednak różna „boskość” w każdej jednostce. Zbawienie w orfizmie nie polega na zachowaniu jednostkowej specyfiki, lecz raczej na zlanu się „cząstkowych boskości” (identycznych co do istoty) z „powszechną boskością” (każda dusza jest częstką Dionizosa, która do niego powraca). Wydaje się zatem, choć nie sposób o rozstrzygające stwierdzenie, że myślenie greckie cechuje się rozumieniem jednostkowości raczej jako złożenia ogólności. Nie oznacza to jednak, że ogólności te są czymś realnym, „bardziej będącym” od jednostkowości (tak jawiłoby się zagadnienie w świetle Platonskiej teorii idei, odizolowanej jednak od Platonskiej nauki o zasadach). Wydaje się, że pitagorejczycy pojmowali byt jako *κοινωνία*: „wspólnotę” tego, co ogólne, i tego, co jednostkowe, a mówiąc precyzyjniej: to, co jednostkowe, uznawali tylko za coś czasowego, nietrwałego; to, co ogólne natomiast, przejawia się wyłącznie w tym, co jednostkowe; byt jest zatem manifestacją ogólności w jednostkowości, przy czym ani ogólność sama w sobie, ani jednostkowość rozumiana jako nieokreślona specyfika nie są bytem. Używając kluczowych pojęć: znaczy to po prostu, że τὸ ὄν jest złożeniem *πέρας καὶ ἄπειρον*, czy też *ἐν καὶ πλήθος*, lecz poszczególne „elementy” tych złożań nie są bytami. Niezależnie jednak od tego, które rozumienie jednostkowości przypiszemy pitagorejczykom, w praktyce problem wygląda niemal identycznie: nie sposób wyrazić w prawie wszystkich jednostkowości, konieczne jest odrębne badanie każdego bytu czy zdarzenia jednostkowego (pamiętając o tym, że kara to terapia, władca-sędzia musi postępować jak lekarz: sądzić-leczyć jednostkę, korzystając, oczywiście, z wiedzy ogólnej dotyczącej prawa-terapii).

kowości. I tu pojawia się wątek, który analizowano w pracy, gdy wspomniano o nowatorstwie orfizmu w kontekście zagadnienia sprawiedliwości. Sprawiedliwość musi mieć odniesienie do jednostkowości, inaczej będzie to tendencja do jednoczenia z krzywdą wielości. Temu właśnie służyć ma *εὐνοια-εὐγνωμοσύνη*: ma być jednostkową korektą ogólnych sformułowań systemu prawnego. Wspomniana krzywda wielości prowadzi w konsekwencji do zniszczenia całości, wspólnoty, która jest wszak jednością wielości. I tu włącza się „moment racjonalny”: „życzliwość” jest logiczną konsekwencją mądrości, ujmowanej jako zrozumienie zasady „kosmosu” i *polis*. Zasadą tą jest *κοινωνία*, jedność wielości. Gdy zatem pojawia się możliwość zaistnienia krzywdy wobec jakiegokolwiek elementu wspólnoty, krzywdy będącej konsekwencją ogólnego charakteru prawa, niezbędnym jest korygowanie tegoż prawa, mające na uwadze wspólny pożytek, który przecież „nie może być oddzielony od prywatnego powodzenia” (*τὸ κοινῇ συμφέρον τοῦ ἰδίου μὴ χωρίζειν*). Wydaje się, że można w tym miejscu zaryzykować tezę, że problem „życzliwości” dotyczy *de facto* zagadnienia wykładni prawa pisanego. Dokonać jej może ten, kto najlepiej odczytał to, co stanowi jego wzór — prawo „kosmosu”, czyli „prawdziwy władca”. Jest on wszak tym, który prawo to przełożył na język praw ludzkich, co jednocześnie czyni go najbardziej uprawnionym do dokonania jego wykładni (jest to wykładnia niemal autentyczna), a dokonuje jej, opierając się na uchwyconych zasadach jedności-harmonii.

Nasuwa się w tym miejscu pytanie: czym w swej istocie jest pitagorejska refleksja polityczna? Czy stanowi ona pewien czysto teoretyczny, wręcz utopijny model państwa? Wspominaliśmy o praktycznej działalności polityczno-prawnej pitagorejczyków. Nie ulega wątpliwości, że zarysowana tu doktryna pitagorejska stanowiła podstawę owej aktywności. W jakiej więc relacji pozostaje ta „utopijna teoria” z praktyką? Podkreślmy od razu, że pytania te zdają się w równej mierze dotyczyć koncepcji Platona. Przyjrzyjmy się zatem temu zagadnieniu w odniesieniu zarówno do pitagoreizmu, jak i platonizmu.

Na początku rozważań oddajmy głos Janinie Gajdzie-Krynickiej. W swym artykule poświęconym pitagorejskiej koncepcji ustroju pisze: „[...] powstanie filozoficznych modeli ustroju doskonałego w filozofii greckiej zwykło się wiązać zazwyczaj dopiero z filozofią Platońską. Platon bowiem uchodzi powszechnie za pierwszego twórcę filozoficznego projektu państwa, zwanego od czasów powstania dzieła Tomasza Morusa utopijnym”<sup>6</sup>. Zadaje następnie autorka dwa pytania: „[...] czy w istocie Platoński filozoficzny projekt ustroju doskonałego jest pierwszym w dziejach filozofii? Czy filozofia przedplatońska nie wyartykułowała wcześniej modelu ustroju doskonałego?”<sup>7</sup>. I po przeprowadzeniu licznych analiz, z odwołaniem do pism pseudopitagorejskich, konkluduje: „[...] przegląd

<sup>6</sup> J. Gajda-Krynicka: *Pitagorejski model ustroju doskonałego*. „Roczniki Humanistyczne” 2004, T. 52, z. 3, s. 55.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 58.

apokryfów pitagorejskich pozwala odnaleźć w nich potwierdzenie i dookreślenie rekonstruowanego na podstawie staropitagorejskiej nauki o zasadach-*ἀρχαί* pierwszego w dziejach filozofii greckiej projektu ustroju doskonałego. Potwierdza on, że o ustroju idealnym filozofowie rozprawiali i pisali na dwa wieki przed Platonem, jakkolwiek wzorem dla idealnej *πολιτεία* był dla nich kosmos i prawa nim rządzące. Niezależnie od faktu, że dla Platońskiej *πολιτεία* argument ostatecznego uzasadnienia sytuował się w obszarze metafizyki, dla pitagorejskiej zaś w obszarze zwanym od czasów Arystotelesa *fizyką*, projekty te są w istocie podobne. Można zatem przyjąć, że w filozofii greckiej od czasów starego związku pitagorejskiego ukształtował się zanegowany dopiero przez sofistykę schemat filozoficznej diagnostyki i terapii ustrojów politycznych<sup>78</sup>.

Autor zdecydowanie przychylił się do opinii Janiny Gajdy-Krynickiej dotyczącej relacji między modelem pitagorejskim i Platońskim. Analogie między nimi są oczywiste. Zgadza się także z tym, że oba te modele stanowią również pewnego rodzaju projekt terapii wspartej na krytycznej diagnozie istniejących ustrojów. Wydaje się jednak, że istotą tych modeli nie jest owa terapia. Terapią, czy też precyzyjniej mówiąc: punktem wyjścia terapii, stają się wtórnie. Czym więc są owe modele, owe projekty „ustroju doskonałego”? Wedle przekonania autora mamy do czynienia z uchwyceniem natury państwa i polityczności. Mówiąc więc inaczej, modele te traktują jedynie wtórnie o tym, jak być powinno, przede wszystkim zaś opisują, **jak jest zgodnie z naturą**. Można posłużyć się tu analogią medyczną: wszelka diagnoza i projekt terapii muszą wspierać się na uprzedniej wobec nich koncepcji zdrowia. Jedynie wtedy, gdy koncepcja zdrowia jest sformułowana, możliwym jest diagnozowanie i leczenie. Rodzi się pytanie: czym jest zdrowie? Odpowiedź brzmi: uchwyceniem tego, jak powinny, zgodnie z naturą, funkcjonować zarówno poszczególne organy, jak i cały organizm. Czy zdrowie jest utopią? Pytanie wydawać się może absurdałne, ale przecież jeśli projekty pitagorejskie i Platońskie uznać za modele „zdrowia państwa”, to pytanie takie musi zostać postawione. Niewątpliwie, stan absolutnego zdrowia, czyli taki, w którym wszystkie czynności psychosomatyczne są właściwe, może nie dotyczyć żadnej jednostki ludzkiej. Mimo to nie sposób koncepcji zdrowia uznać za utopijną. Niezależnie bowiem od tego, czy możliwym jest, czy nie, urzeczywistnienie pełni zdrowia jednostki i wszystkich jednostek, koncepcja zdrowia, rozumiana jako stan w pełni zgodny z naturą, jest absolutnie konieczna. W przeciwnym wypadku niemożliwa byłaby działalność medyczna. Niemożliwe byłoby w ogóle mówienie o zdrowiu i chorobie<sup>9</sup>. W ten sam sposób,

<sup>78</sup> Ibidem, s. 94.

<sup>9</sup> Dlatego też nie wydają się autorowi przekonujące następujące argumenty: „[...] utopijna [funkcja Platońskiej *πολιτεία* polegać miała] natomiast na tym, iż Platońskiego modelu nie da się sprowadzić do żadnego z funkcjonujących nie tylko w czasach Filozofa ustrojów politycznych, [...] nie ulega [...] wątpliwości fakt, iż każda utopia polityczna wyrasta z chęci naprawy istniejącego ustroju”. Ibidem, s. 58, przypis 8. Podkreślimy, że wedle przekonania autora ta „chęć naprawy”

w przekonaniu autora, rozumieć należy owe projekty pitagorejskie i Platońskie, których może właśnie dlatego lepiej w ogóle nie określać mianem projektu. Projekt bowiem kojarzy się raczej z pewnym wytworem myśli, podczas gdy w tych przypadkach następuje jedynie odsłonięcie natury państwa przez tenże rozum. Tak samo przecież koncepcja zdrowia nie jest projektem, lecz odsłonięciem. Odsłonięcie to może nie być pełne, ostateczne i doskonałe, niemniej nie jest autonomiczną konstrukcją rozumu, lecz próbą odczytania natury (chyba że będziemy mówić o projekcie odczytania natury). Pojęcie „projekt” należałoby zastrzec wyłącznie dla aspektu terapeutycznego, a więc dotyczącego środków, które prowadzą do realizacji owej natury państwa. I tu koniecznym jest wyakcentowanie pewnych różnic w ujęciu pitagorejskim i Platońskim. O ile bowiem w świetle apokryfów pitagorejskich nie ulega wątpliwości, że uchwycenie natury państwa prowadzi do konkretnych postulatów prawodawczych, o tyle interpretacje dotyczące odczytania Platońskiego modelu (zwłaszcza ukazanego w *Państwie*) są w tym względzie zróżnicowane<sup>10</sup>. Niemniej sama „natura państwa” w ujęciu pitagorejskim i Platońskim jawi się niemal identycznie:

jest również wtórna: wtórna wobec zaobserwowania naruszenia natury. Dopiero to rodzi „chęć naprawy”. Obserwacja ta prowadzi zarazem do pogłębienia rozumienia owej natury (której zaobserwowane naruszenie było początkiem narodzin myśli reformatorskiej), do jej doskonalszego odczytania i uchwycenia. Choć różnice, które autor w tym miejscu akcentuje, mogą wydawać się tak niuansowe, że aż zbędne, to jednak są w istocie swej niezwykle ważne. Jeśli obserwacja naruszenia natury jest pierwsza, to znaczy, że już wtedy pozostaje do dyspozycji choćby najogólniejsza koncepcja zdrowia. A zatem to zdrowie-natura (czyli późniejsza „utopia”) jest źródłem „chęci naprawy”, a nie odwrotnie — diagnoza wszak z koncepcji zdrowia wyrasta. Ów ostateczny model, owa „utopia” byłby jedynie najpełniejszym ujęciem tejże koncepcji zdrowia. W ten sposób rozumie zresztą autor słowa Platona z listu VII (powołuje się na nie również Janina Gajda-Krynicka w cytowanym artykule, zob. ibidem, s. 55—57), a w zasadzie długi fragment początkowy owego listu (324 b 8—326 b 4). Podkreślić również należy, że w dalszej części listu, dla zilustrowania powinności filozofa wobec państwa, Platon ucieka się (często czyni to także w wielu dialogach — zob. np. *Państwo*, 332 e 6—7 — tu wskazanie na oczywistą pierwotność naruszenia zdrowia wobec interwencji lekarza — gdy tego naruszenia nie ma, lekarz jest niepotrzebny, bo „utopia” zdrowia jest realizowana, 342 c 1—342 e 11; *Gorgiasz*, 521 d 6—522 a 7) do analogii z lekarzem (330 c 9—331 a 5). A wiemy również, że medycyna miała ogromne znaczenie dla filozofii pitagorejskiej (dodajmy zarazem, że na kształtowanie się pojęcia „doskonały ustrój” wpływ wywarła też muzyka i koncepcja harmonii. *Πόλις* zgodne z naturą to *πόλις* zharmonizowane — zarówno wewnętrznie, jak i z „kosmosem”, harmonia to natura, konsonanse to zgodność z tą naturą — to „zdrowie”, dysonanse zaś — „choroba”). W świetle tej analogii między sztuką polityczną i sztuką medycyną autor skłonny byłby do unikania, w stosunku zarówno do modelu pitagorejskiego, jak i Platońskiego, terminu „utopia”.

<sup>10</sup> Ze względu na fakt, że filozofia polityczna Platona wykracza poza zasadniczy temat niniejszej pracy, autor nie podejmuje się w tym miejscu szczegółowej analizy wskazanego problemu, chce jedynie ukazać, w stopniu, w jakim to konieczne dla zrozumienia filozofii pitagorejskiej, pewne najistotniejsze kwestie. Także w odniesieniu do interpretacji przesłania Platońskiego *Państwa* chce wskazać jedynie cztery warianty. Pierwszym jest wariant autorstwa Immanuela Kanta, pochodzący z *Krytyki czystego rozumu*. Kant zdaje się patrzeć na Platońską koncepcję z perspektywy idei regulatywnej. Pozostawia sprawę możliwości realizacji modelu otwartą, podkreśla jednak,

1. Zarówno pitagorejczycy, jak i Platon stoją zdecydowanie na stanowisku Państwa z natury, nie z umowy społecznej.
2. Państwo jest określonym ładem, strukturą uporządkowaną.
3. Czynnikiem, który ład w Państwie gwarantuje, jest Mądrość: tylko wtedy, kiedy czynnik prawodawczo-rządzący będzie połączony z cnotą mądrości, należyty ład (harmonia-hierarchia) będzie utrzymany.
4. Istotą tego ładu jest wspólnota, czyli jedność wielości<sup>11</sup>.

Autor jest przekonany, że orficko-pitagorejskie, a także szerzej: starogreckie, rozumienie bytu, świata, „kosmosu”, człowieka czy wreszcie polityki jest czymś ważnym nie tylko z perspektywy historycznej, lecz stanowić może bądź to alternatywę dla współczesnych znaczeń tych pojęć, bądź co najmniej pewną ich korektę.

Współczesne analizy relacji wiedza — polityka prowadzą, ujmując to w ogromnym uproszczeniu, albo do racjonalizacji w rozumieniu Weberowskiej administracji, albo do zaniechania racjonalizacji połączonego z głębokim prze-

---

że wartość tego modelu nie zależy od owej możliwości (I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Kęty 2001, s. 302—305). Następna interpretacja Giovanniego Realego, który stwierdza, że „Platońskie Państwo wyraża zasadniczo ideał możliwy do urzeczywistnienia (nawet gdy, historycznie biorąc, państwo doskonale nie istnieje) we wnętrzu człowieka, to znaczy w jego duszy” (G. Reale: *Historia filozofii starożytnej*. Tłum. E.I. Zieliński. T. 2. Lublin 1999, s. 324). Z kolei H.-G. Gadamer podkreśla zarówno wyższość apolityczności życia mędrca, która jawi się w *Państwie*, jak i konieczność odczytywania dialogu w sposób dialektyczny, co oznacza „odniesienie tych utopijnych postulatów w każdym przypadku do ich przeciwieństwa, by w ten sposób, gdzieś w środku, znaleźć to, co naprawdę »domniemanek«” (H.-G. Gadamer: *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*. Tłum. Z. Nerczuk. Kęty 2002, s. 50, 51). Wreszcie interpretacja K.R. Poppera, który dostrzega w Platońskim modelu pierwowzór ustrojów totalitarnych (K.R. Popper: *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*. Tłum. H. Kraheńska. T. 1. Warszawa 1993). Podkreślimy, że każda z tych interpretacji w istocie różni się przede wszystkim tym, jaki związek dostrzega między przedstawionym modelem i jego (ewentualnym) zastosowaniem w praktyce, oraz tym, jak owo zastosowanie rozumieć. Niewątpliwie trudno o jednoznaczne rozstrzygnięcie tej kwestii. Niemniej wydaje się, że dwie skrajne interpretacje (Realego i Poppera) są nie do utrzymania. Interpretacja Poppera zdaje się już obecnie oczywistym anachronizmem, autor nie widzi więc w tym miejscu potrzeby odnoszenia się do niej (por. np. G. Reale: *Historia filozofii...*, T. 2, s. 281—282, przypis 4.; s. 287—291, między innymi przypis 7., w którym wymienia opozycjonistów wobec stanowiska Poppera). Inaczej sprawa ma się z interpretacją Realego. Według autora za odrzuceniem ujęcia Realego przemawiają przede wszystkim świadectwa listów: w głównej mierze VII (331 c 6—d 5, fragment ten koresponduje ze stanowiskiem z *Państwa*, 520 a 6—d 4, które autor czyta w kontekście wspomnianego fragmentu z listu VII, rozumiejąc je jako dookreślenie, czy też dosłowne, a nie metaforyczne przedstawienie myśli zawartej w przywoływanym fragmencie *Państwa*), a także list IX (całość: 357 d 4—358 b 6, choć podkreślić należy, że list ten bywa kwestionowany co do autentyczności).

<sup>11</sup> Por. J. Gajda-Krynicka: *Pitagorejski model ustroju...*, s. 58 i 65, gdzie autorka omawia syntetycznie główne tezy odpowiednio Platońskiej i pitagorejskiej refleksji politycznej, po części pokrywające się z przedstawionymi przez autora, po części od nich różne (choć raczej niewykluczające się wzajemnie).

konaniem o „zbawczym” działaniu mechanizmów rynkowych (co prowadzi do podporządkowania polityki ekonomii). W efekcie mamy do czynienia bądź z racjonalizmem próbującym ująć wszystko w przepis prawny i opierającym realizację tego prawa na administracji, bądź z państwowym irracjonalizmem, którego korektą ma być jednostkowy racjonalizm podmiotów rynku. Greckie rozumienie racjonalizmu opiera się na odmiennych podstawach. Racjonalizm nie oznacza, że wszystko może zostać poznane i zaplanowane. Oznacza jednak, że koniecznym elementem rządzenia (używając Platońskiego określenia — tym, co stanowi istotę **prawdziwej sztuki polityki** — *ἡ ἀληθὴ πολιτικὴ τέχνη*) jest jak najpełniejszy ogląd całości, i znów, nie w każdym najdrobniejszym elemencie, lecz w rozumieniu **poznania zasady wspólnoty**. Oczywiście, tak rozumiana *ἡ ἀληθὴ πολιτικὴ τέχνη* jest nierozdzielna od aspektu etycznego. W doskonały sposób tę koncepcję wyraził w *Prawach* Platon, dodajmy, w całkowicie pitagorejski sposób, z perspektywy jedności wielości: „Ale rozpatrzmy jeszcze i to: niech będzie gdzieś na przykład wielu braci, synów jednego ojca i jednej matki. Nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby w swej większości byli niesprawiedliwi, a sprawiedliwi w mniejszości. [...] I nie przystoi chyba ani mnie, ani wam zaczepiać tego, że w razie zwycięstwa złych mówiloby się o domu i o całej tej rodzinie, że »ulega« sama sobie, i znowu, że »bierze górę« wtedy, gdy źli ulegają. [...] Przypatrzymy się jeszcze temu: Ci bracia, o których właśnie mówiliśmy, mogą mieć może jakiegoś rozjemcę? [...] Jakiż więc będzie lepszy? Czy ten, który wytraci spośród nich złych, a zaniejszym poleci, ażeby zarządzili się między sobą, czy też ten, który odda władzę w ręce uczciwych, a pozostawiwszy gorszych przy życiu, sprawi, że dobrowolnie podporządkują się ich władzy? O trzecim jeszcze rozjemcy ze względu na jego wartość można by mówić, gdyby znalazł się ktoś taki, kto, gdy zastanie jakąś rodzinę poróżnioną, nie wygubi nikogo, lecz pojedna wszystkich ze sobą wzajemnie i nadając prawa, zdola ich i na przyszłość utrzymać w przyjaźni”<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Ἔρχε δὴ, καὶ τότε πάλιν ἐπισκεψόμεθα· πολλοὶ ἀδελφοί που γένοιντ' ἂν ἐνὸς ἀνδρός τε καὶ μιᾶς ὕεϊς, καὶ δὴ καὶ θαυμαστὸν οὐδὲν τοὺς πλείους μὲν ἀδίκους αὐτῶν γίγνεσθαι, τοὺς δὲ ἐλάττους δικαίους. [...] Καὶ οὐκ ἂν εἴη γε πρέπον ἐμοὶ τε καὶ ὑμῖν τοῦτο θηρεύειν, ὅτι νικούντων μὲν τῶν πονηρῶν ἢ τε οἰκία καὶ ἡ συγγένεια αὐτῇ πάσα ἤτιτων αὐτῆς λέγοιτ' ἂν, κρείττων δὲ ἤττωμένων. [...] Ἰδωμεν δὴ καὶ τότε· τοῦτοις τοῖς ἄρτι λεγομένοις ἀδελφοῖς γένοιτ' ἂν πού τις δικαστής; [...] Πότερος οὖν ἀμείνων, ὅστις τοὺς μὲν ἀπολέσειεν αὐτῶν ὅσοι κακοί, τοὺς δὲ βελτίους ἄρχειν αὐτοὺς αὐτῶν προστάξειεν, ἢ ὅδε ὅς ἂν τοὺς μὲν χρηστοὺς ἄρχειν, τοὺς χείρους δ' ἐάσας ζῆν ἄρχεσθαι ἐκόντας ποιήσειεν; τρίτον δὲ που δικαστὴν πρὸς ἀρετὴν εἰπόμεν, εἴ τις εἴη τοιοῦτος ὅστις παραλαβὴν συγγένειαν μίαν διαφερομένην, μήτε ἀπολέσειεν μηδὲνα, διαλλάξας δὲ εἰς τὸν ἐπίλοιπον χρόνον, νόμους αὐτοῖς θεῖς, πρὸς ἀλλήλους παραφυλάττειν δύναιτο ὥστε εἶναι φίλους. Platon: *Prawa*, 627 c 3—6, c 8—d 1, d 8—9, 627 d 11—628 a 3. Tłum. M. Maykowska. Warszawa 1960, s. 8—9.





# Bibliografia

## Teksty źródłowe

*Aeschyli tragoediae superstites et deperditarum fragmenta.* Ed. W. Dindorf. Oxford 1851.

Anonim: *In Aristotelis Ethica Nicomachea: In ethica Nicomachea paraphrasis pseudepigraphum olim a Constantio Palaeocappa confectum et olim sub au. Eustratii et Michaelis et Anonyma in Aristotelis ethica Nicomachea commentaria.* Ed. G. Heylbut. Berlin 1892.

Apolloniusz Rodyjski: *Argonautica.* Ed. H. Fraenkel. Oxford 1961.

*Aristophane.* Texte établi par Victor et traduit par Hilaire Van Daele. T. 1—5. Paris 1923—1930.

*Aristotelis Opera. Graece-Latinae cum Scholiis.* Recensuit I. Bekker et H. Bonitz. Berlin 1831—1870.

*Asclepii in Aristotelis metaphysicorum libros A—Z commentaria.* Ed. M. Hayduck. Berlin 1888.

*Aspasii in ethica Nicomachea commentaria.* Ed. G. Heylbut. Berlin 1889.

*Athenaei Naucratis Dinosophistarum libri XV.* Ed. G. Kaibel. Vol. 1—3. Leipzig 1887—1890.

Boethius: *De institutione musica libri quinque.* Ed. G. Friedlein. Leipzig 1867.

Clemens Alexandrinus: *Protrepticus.* Ed. C. Mondésert. Paris 1949.

Clemens Alexandrinus: *Stromata.* Ed. O. Stählin. Vol. 1—2. Leipzig 1906—1909.

*Damascii Successoris Dubitationes et solutiones de primis principiis.* Ed. C.E. Ruelle. Paris 1889.

- Damascius: *In Platonis Phaedonem commentaria*. Ed. L.G. Westerink. Amsterdam 1977.
- Didorus Siculus: *Bibliotheca historica*. Eds. F. Vogel and K.T. Fischer. Leipzig 1888.
- Diehl E.: *Anthologia lyrica Graeca*. Fasc. 1. Leipzig 1949.
- Diels H., Kranz W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch. 18 Auflage 1989. Zürich 1992.
- Diogenes Laertios: *Vitae philosophorum*. Ed. H.S. Long. Oxford 1964.
- Euripides: *Tragoediae*. Ed. G. Murray. Oxford 1902.
- Eusebiusz z Cezarei: *Praeparatio evangelica*. In: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*. Bd. 8. Leipzig 1956.
- Eustratii et Michaelis et Anonyma in Aristotelis ethica Nicomachea commentaria. Ed. G. Heylbut. Berlin 1892.
- Herodot: *Historiae*. Ed. E. Legrand. Paris 1932.
- Hesiod: *Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary*. Ed. M.L. West. Oxford 1966.
- Hesiod: *Works and Days. Edited with Prolegomena and Commentary*. Ed. M.L. West. Oxford 1978.
- Hesychii Alexandrini Lexicon. Ed. E. Munksgaard. Vol. 1—2. Hauniae 1963—1966.
- Homeri Opera. Ed. T.W. Allen. *Odyssea*. Vol. 1—2. Oxford 1908.
- Homeri Opera. Ed. T.W. Allen. Vol. 5: *Hymni Homerici*. Oxford 1912.
- Homeri Opera. Eds. D.B. Monro, T.W. Allen. *Ilias*. Vol. 1—2. Oxford 1902.
- Hyginus: *Fabulae*. Ed. M. Schmidt. Jena 1872.
- Ioannis Laurentii Lydi Liber de mensibus. Ed. R. Wunsch. Lipsiae 1898.
- Jamblich: *De vita Pythagorica*. Ed. U. Klein. Leipzig 1937.
- Jamblich: *In Nicomachi arithmeticam introductionem*. Ed. U. Klein. Leipzig 1894.
- Joannes Philoponus: *In Aristotelis physicorum libros commentaria*. Ed. H. Vitelli. Berlin 1888.
- Justinus Martyr: *Cohortatio ad gentiles*. In: *Corpus apologetarum et Christianorum saeculi secundi*. Ed. J.C.T. Otto. Vol. 3. Jena 1879.
- Olympiodoros: *In Platonis Gorgiam commentaria*. Ed. L.G. Westerink. Leipzig 1970.
- Olympiodoros: *In Platonis Phaedonem commentaria*. Ed. L.G. Westerink. Amsterdam 1976.
- Orphei hymni. Ed. W. Quandt. Berlin 1962.
- Orphicorum Fragmenta. Ed. O. Kern. Dublin—Zürich 1972.
- Ovidii Nasonis Metamorphoses. Ed. R. Ehwald. Berlin 1903. E. Rösch. München 1961.

- Pausaniae Graeciae Descriptio*. Ed. F. Spiro. Leipzig 1903.
- Pindarus: *Carmina cum fragmentis* Pars 1: *Epinicia*. Ed. H. Maehler. Leipzig 1971.
- Pindarus: *Carmina cum fragmentis*. Pars 2: *Fragmenta. Indices*. Ed. H. Maehler. Leipzig 1975.
- Platonis Opera*. Recensuit J. Burnet. Vol. 1—5. Oxford 1955—1957.
- Plotini Opera*. Eds. P. Henry, H.R. Schwyzer. Vol. 1—2. Paris—Bruxelles 1951.
- Plutarchus: *De Alexandri magni fortuna aut virtute*. In: *Plutarchi Moralia*. Ed. K. Ziegler. Leipzig 1966.
- Plutarchus: *De Iside et Osiride*. In: *Plutarchi Moralia*. Ed. K. Ziegler. Leipzig 1966.
- Porphyrus: *De superstitione*. In: *Plutarchi Moralia*. Ed. K. Ziegler. Leipzig 1966.
- Porphyrus: *In Ptolemaei Harmonica*. In: *Porphyrus Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios*. Ed. I. Düring. Göteborg 1932.
- Porphyrus: *Vita Plotini*. Eds. P. Henry and H.R. Schwyzer. Leiden 1951.
- Proclos: *Hymnus VII in Minervam*. In: *Hymnorum fragmenta*. Ed. E. Vogt. Wiesbaden 1957.
- Proclos: *In Platonis Cratylum commentaria*. Ed. G. Pasquali. Leipzig 1908.
- Proclos: *In Platonis rem publicam commentarii*. Ed. W. Kroll. Leipzig 1889.
- Proclos: *In Platonis Timaeum commentaria*. Ed. E. Diehl. Leipzig 1903.
- Proclos: *Institutio theologica*. Ed. E.R. Dodds. Oxford 1963.
- Pseudo-Apollodoros Mythographus: *Bibliotheca*. Ed. J.L. Heiberg. T. Vol. Leipzig 1891—1893.
- Scholia in Platonem. (Scholia vetera)*. Ed. W.C. Greene. Haverford 1938.
- Sextus Empiricus: *Adversus Mathematicos*. Eds. H. Mutschmann and J. Mau. Leipzig 1914—1954.
- Simplicii in Aristotelis physicorum libros commentaria*. Ed. H. Diels. Berlin 1882—1895.
- Stobajos Joannes: *Anthologium*. Eds. C. Wachsmuth and O. Hense. Vol. 1—5. Berlin 1884—1912.
- Theonis Smyrnaei Philosophi Platonici Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*. Ed. E. Hiller. Leipzig 1878.
- Théophile Corydalée: *Commentaires à la Métaphysique. ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΑΠΙΣΤΟΤΕΛΕΙΩΣ*. In: Idem: *Œuvres philosophique*. Introduction et traduction de C. Noica. Vol. 2. Bucarest 1973.
- Thesleff H.: *The Pythagorean Texts of the Hellenistic period*. Åbo 1965.
- Thomas de Aquino: *Opera omnia*. Editio Leonina. Roma 1882.

## Przekłady polskie

- Ajschylos: *Tragedie*. Tłum. S. Srebrny. Kraków 2005.
- Arystofanes: *Komedie. Acharniaczy. Rycerze. Chmury. Bojomira (Lysistrate)*. Tłum. S. Srebrny. Warszawa 1962.
- Arystofanes: *Komedie wybrane*. Tłum. A. Sandauer i S. Srebrny. Wybór i opracowanie R. Turasiewicz. Kraków 1977.
- Arystoteles: *Analityki pierwsze i wtóre*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1973.
- Arystoteles: *Etyka eudemejska*. Tłum. W. Wróblewski. Warszawa 2002.
- Arystoteles: *Etyka nikomachejska*. Tłum. D. Gromska. Warszawa 2002.
- Arystoteles: *Etyka wielka*. Tłum. W. Wróblewski. Warszawa 2002.
- Arystoteles: *Fizyka*. Tłum. K. Leśniak. Warszawa 1990.
- Arystoteles: *Metafizyka*. Tłum. T. Żeleźnik. Tekst polski oprac. M.A. Krąpiec oraz A. Maryniarczyk. Lublin 1996.
- Arystoteles: *O duszy*. Tłum. P. Siwek. Warszawa 1988.
- Arystoteles: *O niebie*. Tłum. P. Siwek. Warszawa 1990.
- Arystoteles: *O świecie*. Tłum. A. Paciorek. Warszawa 1990.
- Arystoteles: *Polityka*. Tłum. L. Piotrowicz. Warszawa 2001.
- Arystoteles: *Ustrój polityczny Aten*. Tłum. L. Piotrowicz. Warszawa 2001.
- Augustyn Aureliusz: *Państwo Boże*. Tłum. ks. W. Kubicki. Kęty 1998.
- Cyceron: *Katon Starszy o starości*. Tłum. Z. Cierniakowa. Warszawa 1960.
- Cyceron: *O prawach*. Tłum. W. Kornatowski. Warszawa 1960.
- Diogenes Laertios: *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*. Tłum. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski przy współpracy B. Kupisa. Warszawa 2004.
- Eurypides: *Tragedie*. Tłum. J. Łanowski. T. 1—3. Warszawa 1967 (T. 1), 1972 (T. 2), 1980 (T. 3).
- Focjusz: *Biblioteka*. Tłum. O. Jurewicz. T. 5. Warszawa 1999.
- Gajda J.: *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996.
- Gilgamesz. *Epos starożytnego Dwurzecza*. Zrekonstruował, przełożył i wstępem opatrzył R. Stiller. Warszawa 1980.
- Herodot: *Dzieje*. Tłum. S. Hammer. Warszawa 2003.
- Hezjod: *Narodziny bogów (Theogonia). Prace i dni. Tarcza*. Tłum. J. Łanowski. Warszawa 1999.
- Homer: *Iliada*. Tłum. N. Chadzinikolau. Poznań 2001.
- Homer: *Odyseja*. Tłum. L. Siemieński. Z oryginałem składował, opracował, komentarzem opatrzył i aneks zestawiał Z. Kubiak. Warszawa 1990.
- Ὕμνοι Ὅμηροιο*, czyli *Hymny homeryckie*. Tłum. W. Appel. Toruń 2001.

- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M.: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Tłum. J. Lang. Warszawa—Poznań 1999.
- Klemens Aleksandryjski: *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*. Tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska. T. 1—2. Warszawa 1994.
- Ksenofont: *Pisma sokratyczne: „Obrona Sokratesa”, „Wspomnienia o Sokratesie”, „Uczta”*. Tłum. L. Joachimowicz. Warszawa 1967.
- Machiavelli N.: *Księżę. Rozważania nad pierwszym dziesięcioksięgiem historii Rzymu Liwiusza (wybór)*. Tłum. C. Nanke. Warszawa 1984.
- Marek Aureliusz: *Rozmyślenia*. Tłum. M. Reiter. Kęty 2001.
- Pindar: *Ody zwycięskie. Olimpijskie, pytyjskie, nemejskie, istmijskie*. Tłum. M. Brożek. Kraków 1987.
- Platon: *Fajdros*. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi*. T. 2. Kęty 1999.
- Platon: *Fedon*. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi*. T. 1. Kęty 1999.
- Platon: *Fileb*. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi*. T. 2. Kęty 1999.
- Platon: *Gorgiasz*. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi*. T. 1. Kęty 1999.
- Platon: *Kratylos*. Tłum. W. Stefański. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1990.
- Platon: *Listy*. Tłum. M. Maykowska. Warszawa 1987.
- Platon: *Państwo*. W: Platon: *Państwo. Prawa*. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999.
- Platon: *Prawa*. Tłum. M. Maykowska. Warszawa 1960.
- Platon: *Prawa*. W: Platon: *Państwo. Prawa*. Tłum. W. Witwicki. Kęty 1999.
- Platon: *Timajos*. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi*. T. 2. Kęty 1999.
- Platon: *Uczta*. Tłum. W. Witwicki. W: Platon: *Dialogi*. T. 2. Kęty 1999.
- Plotyn: *Enneady*. Tłum. A. Krokiewicz. Warszawa 2000 (T. 1—3), 2001 (T. 4—5), 2003 (T. 6).
- Porfiriusz, Jamblich, Anonim: *Żywoty Pitagorasa*. Tłum. J. Gajda-Krynicka. Wrocław 1993.
- Proklos: *Elementy teologii*. Tłum. R. Sawa. Warszawa 2002.
- Sekstus Empiryk: *Przeciw logikom*. Tłum. I. Dąbbska. Warszawa 1970.
- Sextus Empiryk: *Zarysy Pirrońskie*. Tłum. A. Krokiewicz. Warszawa 1998.
- Solon: *Fragmenty*. Tłum. W. Appel. W: *Liryka starożytnej Grecji*. Oprac. J. Dąbrowski. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1984.
- Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*. T. 13. *Prawo (1—2. 90—105)*. Tłum. P. Belch OP. Londyn [b.r.w.].
- Tukidydes: *Wojna peloponeska*. Tłum. K. Kumaniecki. Warszawa 2003.
- Wybrane teksty z historii filozofii. Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*. Oprac. J. Legowicz. Warszawa 1970.

## Wybrana literatura

- Aalders G.J.D.: *Die Theorie der Gemischten Verfassung in Altertum*. Amsterdam 1968.
- Adam J., Adam A.M.: *The Religious Teachers of Greece: Being Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Aberdeen*. Edinburgh 1909.
- A Greek-English Lexicon*. Comp. H.G. Liddell, R. Scott. Rev. H.S. Jones with ass. R. McKenzie. Ed. 9 with Supplement. Oxford 1996.
- Albert K.: *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*. Tłum. J. Marzęcki. Kęty 2002.
- Ancient and Oriental Music*. Ed. E. Wellesz. Oxford—New York 1957.
- Banek K.: *Mistycy i bezbożnicy. Przełom religijny VI—V w. p.n.e. w Grecji*. Kraków 2003.
- Barker A.: *Scientific Method in Ptolemy's Harmonics*. Cambridge 2000.
- Barker E.: *Greek Political Theory. Plato and His Predecessors*. London—New York 1964.
- Barnes J.: *The Presocratic Philosophers*. Oxford 1979.
- Beierwaltes W.: *Platonizm w chrześcijaństwie*. Tłum. P. Domański. Kęty 2003.
- Bernstein A.E.: *Jak powstało piekło: śmierć i zadośćuczynienie w świecie starożytnym oraz początkach chrześcijaństwa*. Tłum. A. Piskozub-Piwosz. Kraków 2006.
- Betegh G.: *The Derveni Papyrus*. Cambridge 2004.
- Biezuńska-Małowist I.: *Kobiety antyku. Talenty, ambicje, namiętności*. Warszawa 1993.
- Biliński B.: *O Hezjodejski aspekt starożytności. I. Praca w starożytnej Grecji*. „Archeologia. Rocznik Polskiego Towarzystwa Archeologicznego”. Wrocław 1948.
- Bowman W.D.: *Philosophical Perspectives on Music*. New York 1998.
- Bremer J.M.: *The Soul, Death and the Afterlife in Early and Classical Greece*. In: *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*. Eds. J.M. Bremer, Th.P.J. van den Hout, R. Peters. Amsterdam 1993.
- Bremmer J.: *Rationalization and Disenchantment in Ancient Greece: Max Weber among the Pythagoreans and Orphics?* In: *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Ed. R. Buxton. Oxford 1999.
- Burkert W.: *Greek Religion*. Transl. J. Raffan. Cambridge 1985.
- Burkert W.: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Transl. E.L. Minar, Jr. Cambridge 1972.
- Burkert W.: *Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre*. „Antike und Abendland”, 14.
- Burkert W.: *Starożytne kultury misteryjne*. Wstęp, przekład i opracowanie K. Bieławski. Bydgoszcz 2001.
- Burnet J.: *Greek Philosophy. Part I Thales to Plato*. London 1920.

- Cajori F.: *A History of Greek Mathematics*. New York—London 1919.
- Cleve F.M.: *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy. An Attempt to Reconstruct Their Thoughts*. Vol. 1. The Hague 1965.
- Cole S.G.: *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods of Samotrace*. Leiden 1984.
- Collingwood R.G.: *The Idea of Nature*. Oxford 1945.
- Cornford F.M.: *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*. New York 1957.
- Cornford F.M.: *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*. New York 1965.
- Cumont F.: *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Paris 1927.
- Delatte L.: *Les Traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*. Liège 1942.
- Dembński B.: *Późna nauka Platona. Związki ontologii i matematyki*. Katowice 2003.
- Dłubacz W.: *Uźródło koncepcji Absolutu. Od Homera do Platona*. Lublin 2003.
- Dodds E.R.: *Grecy i irracjonalność*. Tłum. J. Partyka. Bydgoszcz 2002.
- Doktryny polityczne i prawne u progu XXI wieku. Wybrane problemy. Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej 16—19 X 2001 r. w Świeradowie Zdroju*. Red. M. Maciejewski i M. Marszał. Wrocław 2002.
- Domański J.: *Metamorfozy pojęcia filozofii*. Warszawa 1996.
- Dover K.J.: *Homoseksualizm grecki*. Tłum. J. Margański. Kraków 2004.
- Eliade M.: *Historia wierzeń i idei religijnych*. Tłum. S. Tokarski. T. 2. Warszawa 1994.
- Farmer H.G.: *The Music of Ancient Egypt*. In: *Ancient and Oriental Music*. Ed. E. Wellesz. Oxford—New York 1957.
- Farmer H.G.: *The Music of Ancient Mesopotamia*. In: *Ancient and Oriental Music*. Ed. E. Wellesz. Oxford—New York 1957.
- Fontenrose J.: *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins*. New York 1974.
- Fritz K. von: *Pythagorean politics in Southern Italy*. New York 1940.
- From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Ed. R. Buxton. New York 1999.
- Gaca K.L.: *The Making of Fornication. Eros, Ethics and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*. Berkeley 2003.
- Gadamer H.-G.: *Idea dobra w dyskusji między Platonem i Arystotelesem*. Tłum. Z. Nerczuk. Kęty 2002.
- Gajda J.: *Pitagorejczycy*. Warszawa 1996.
- Gajda J.: *Prawo natury i umowa społeczna w filozofii przedsokratejskiej*. Wrocław 1986.
- Gajda J.: *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*. Wrocław 1992.
- Gajda-Krynicka J.: *Filozofia pitagorejska w nurcie „fizyki” przedplatońskiej*. „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 2001, nr 2 (38).
- Gajda-Krynicka J.: *Pitagorejski model ustroju doskonałego*. „Roczniki Humanistyczne” 2004, T. 52, z. 3.

- Ghyka M.C.: *Złota liczba. Rytuały i rytmy pitagorejskie w rozwoju cywilizacji zachodniej*. Tłum. I. Kania. Kraków 2001.
- Gibert J.: *Apragmosyne in Euripides' Antiope*. Abstract na Annual Meeting of American Philological Association. San Diego 2001. [www.apaclassics.org/Annual-Meeting/01mtg/abstracts/Gibert.html](http://www.apaclassics.org/Annual-Meeting/01mtg/abstracts/Gibert.html).
- Gigon O.: *Główne problemy filozofii starożytnej*. Tłum. P. Domański. Warszawa 1996.
- Greek Musical Writings. Vol. II. Harmonic and Acoustic Theory*. Ed. A. Barker. Cambridge 1989.
- Guthrie W.K.C.: *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*. Tłum. A. Pawelec. Kraków 1996.
- Guthrie W.K.C.: *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*. New Jersey 1993.
- Hadot P.: *Czym jest filozofia starożytna*. Tłum. P. Domański. Warszawa 2000.
- Hadot P.: *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Tłum. P. Domański. Warszawa 1992.
- Hadot P.: *Plotyn albo prostota spojrzenia*. Tłum. P. Bobowska. Kęty 2004.
- Hankinson R.J.: *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*. Oxford 1998.
- Heath T.L.: *Greek Astronomy*. London 1932.
- Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*. Eds. J.M. Bremer, Th.P.J. van den Hout, R. Peters. Amsterdam 1993.
- Hippolytus in Drama and Myth*. Lincoln 1960.
- Huffman C.A.: *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge 2005.
- Huffman C.A.: *Philolaus of Croton. Pythagorean ad Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*. Cambridge 1993.
- Irby-Massie G.L., Keyser P.T.: *Greek Science of the Hellenistic Era*. London—New York 2002.
- Jaeger W.: *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*. Tłum. M. Plezia i H. Bednarek. Warszawa 2001.
- Jaeger W.: *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford 1947.
- Jaeger W.: *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*. Tłum. K. Bielański. Bydgoszcz 2002.
- Janko R.: *Forgetfulness in the golden tablets of Memory*. „Classical Quarterly” 1984, no. 34.
- Janko R.: *The Derveni Papyrus. An Interim Text*. „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 2002, Nr. 141.
- Janko R.: *The Derveni Papyrus. (Diagoras of Melos. Apopyrgizontes logoi?): A New Translation*. „Classical Philology” 2001, no. 96.
- Johansen K.F.: *A History of Ancient Philosophy. From the Beginnings to Augustine*. London 1998.
- Johansen Th.K.: *Myth and Logos in Aristotle*. In: *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Ed. R. Buxton. Oxford 1999.



- Kahn Ch.H.: *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*. Indianapolis 2001.
- Kant I.: *Krytyka czystego rozumu*. Z oryginału niemieckiego przełożył oraz wstępem i przypisami opatrzył R. Ingarden. Kęty 2001.
- Kerényi K.: *Dionizos. Archetyp życia niezniszczalnego*. Tłum. I. Kania. Kraków 1997.
- Kerényi K.: *Eleusis — archetypowy obraz matki i córki*. Tłum. I. Kania. Kraków 2004.
- Kerényi K.: *Misteria Kabirów. Prometeusz*. Tłum. I. Kania. Warszawa 2000.
- Kerényi K.: *Mitologia Greków*. Tłum. R. Reszke. Warszawa 2002.
- Kerényi K.: *Pythagoras und Orpheus. Präludien zu Einer Zukünftigen Geschichte der Orphik und des Pythagoreismus*. Zürich 1950.
- Kirk G.S., Raven J.E., Schofield M.: *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Tłum. J. Lang. Warszawa—Poznań 1999.
- Kirk G.S.: *Heraclitus, the Cosmic Fragments*. Cambridge 1954.
- Kirk G.S.: *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and other Cultures*. Cambridge 1973.
- Kolokwia Platońskie. TIMAIOS. Red. A. Olejarczyk i M. Manikowski. Wrocław 2004.
- Krokiewicz A.: *Ludzie i bogowie w pieśniach Homera*. „Meander” 1952, nr 6—7.
- Krokiewicz A.: *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*. Warszawa 2000.
- Krokiewicz A.: *Zarys filozofii greckiej*. Warszawa 2000.
- Król M.: *Historia myśli politycznej od Machiavellego po czasy współczesne*. Gdańsk 1998.
- Kubiak Z.: *Mitologia Greków i Rzymian*. Warszawa 1997.
- Kubok D.: *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice 2004.
- Kubok D.: *Problem „apeiron” i „peras” w filozofii przedsokratejskiej*. Katowice 1998.
- Kulig K.: „Dlatego ogarnięci wielką nikczemnością, nigdy nie uwolnicie serca od smutnego cierpienia” — Empedoklejski grzech. W: „Roczniki Humanistyczne” 2004, T. 52, z. 3.
- Kulig K.: *Papirus z Derveni (przekład)*. „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 2005, nr 3 [38].
- Kupis B.: *Historia religii w starożytnej Grecji*. Warszawa 1989.
- Kupis B.: *Presokratycy. Fragmenty*. „Meander” 2001, nr 5—6.
- Landels J.G.: *Muzyka starożytnej Grecji i Rzymu*. Tłum. M. Kaziński. Kraków 2003.
- Legutko R.: *Krytyka demokracji w filozofii politycznej Platona*. Kraków 1990.
- Linfirth I.M.: *The Arts of Orpheus*. Berkeley 1941.
- Lippman E.: *A History of Western Musical Aesthetics*. Lincoln 1994.
- Liryka starożytnej Grecji*. Oprac. J. Danielewicz. Wrocław—Warszawa—Kraków—Gdańsk—Łódź 1984.
- Longrigg J.: *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. New York 1993.

- Lucas J.R.: *The Conceptual Roots of Mathematics. An Essay on the Philosophy of Mathematics*. London—New York 2000.
- Lurker M.: *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*. Tłum. R. Wojna-kowski. Kraków 1994.
- Manent P.: *Intelektualna historia liberalizmu*. Tłum. M. Miszałski. Kraków 1994.
- Merlan Ph.: *From Platonism to Neoplatonism*. Hague 1953.
- Mills S.: *Theseus, Tragedy and the Athenian Empire*. Oxford 1997.
- Minar E.L.: *Early Pythagorean Politics in practice and theory*. Baltimore 1942. (Reprint Edition: New York 1979).
- Moore C.H.: *The Religious Thought of the Greeks. From Homer to the Triumph of Christianity*. Oxford 1916.
- Most G.W.: *From Logos to Mythos*. In: *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Ed. R. Buxton. Oxford 1999.
- Mrówka K.: *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*. Warszawa 2004.
- Murray P.: *What Is a Muthos for Plato?* In: *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Ed. R. Buxton. Oxford 1999.
- Musiał D.: *Antyczne źródła chrześcijaństwa*. Warszawa 2001.
- Nasr S.H.: *Religion and the Order of Nature. The 1994 Cadbury Lectures at the University of Birmingham*. Oxford—New York 1996.
- Nestle W.: *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*. Stuttgart 1940.
- Nightingale A.W.: *Plato's „Gorgias” and Euripides' „Antiope”: A Study in Generic Transformation*. „Classical Antiquity” 1992, vol. 11, no. 1.
- Nilsson M.P.: *A History of Greek Religion*. Transl. by F.J. Fielden. With a preface by sir J.G. Frazer. Oxford 1925.
- Nilsson M.P.: *The Minoan-Mycenaean Religion and its survival in Greek Religion*. Lund 1968.
- Obbink D.: *Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries*. In: *Studies on the Derveni Papyrus*. Eds. A. Laks, G.W. Most. Oxford 1997.
- O'Meara D.J.: *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford 1990.
- Oświecimski S.: *Zeus daje tylko znak, Apollo wieszczy o sobiście. Starożytne wróżbiarstwo greckie*. Wrocław 1989.
- Paciewicz A.: *Miedzy Dobrem a Jednością. Związek Dobra i Jedna w filozofii Platona, Starej Akademii i Arystotelesa*. Wrocław 2004.
- Philip J.A.: *Pythagoras and Early Pythagoreanism*. Toronto 1966.
- Phillips S.M.: *Pythagorean Aspects of Music*. [www.musicpsychology.org/Journal/mp3-SPhillips.htm](http://www.musicpsychology.org/Journal/mp3-SPhillips.htm).
- Popper K.R.: *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*. Tłum. H. Krahelska. T. 1. Warszawa 1993.

- Radcliffe E.G.: *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes and the „Orphic” Gold Tablets*. Cambridge 2004.
- Raven J.E.: *Pythagoreans and Eleatics. An account of the interaction between the two opposed schools during the fifth and early fourth centuries B.C.* Chicago 1981. (Reprint of Edition: Amsterdam 1966).
- Reale G.: *Historia filozofii starożytnej*. Tłum. E.I. Zieliński. T. 1—5. Lublin 1999—2002.
- Reinsberg C.: *Obyczaje seksualne starożytnych Greków*. Tłum. B. Wierzbicka. Gdynia 1998.
- Reitzenstein R.: *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*. Leipzig 1927.
- Ritter H.: *Geschichte der pythagoreischen Philosophie*. Hamburg 1826.
- Robinson D.M.: *Pindar. A Poet of Eternal Ideas*. In: „The Johns Hopkins University Studies in Archaeology”. No. 21. Baltimor 1936.
- Rohde E.: *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*. New York 1925.
- Rougemont de D.: *Miłość a świat kultury zachodniej*. Tłum. L. Eustachiewicz. Warszawa 1968.
- Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Electronic edition.
- Sandywell B.: *Presocratic Reflexivity: The Construction of Philosophical Discourse c. 600—450 BC. Logological Investigation*. Vol. 3. London—New York 1996.
- Sandywell B.: *The Beginnings of European Theorizing: Reflexivity in the Archaic Age. Logological Investigation*. Vol. 2. London—New York 1996.
- Schofield M.: *The Stoic Idea of the City*. Chicago—London 1991. (Reprint 1999).
- Scoon R.: *Greek Philosophy before Plato*. Princeton 1928.
- Segal Ch.: *Euripides and the Poetics of Sorrow. Art, Gender, and Commemoration in Alcestis, Hippolytus, and Hecuba*. Durham and London 1993.
- Sinclair T.A.: *A History of Greek Political Thought*. Chicago—London 1952. (Reprint — London 1967).
- Słownik grecko-polski*. Oprac. O. Jurewicz. T. 1—2. Warszawa 2000.
- Słownik grecko-polski*. Red. Z. Abramowiczówna. T. 1—4. Warszawa 1958 (T. 1), 1960 (T. 2), 1962 (T. 3), 1965 (T. 4).
- Stabryła S.: *Historia literatury starożytnej Grecji i Rzymu. Zarys*. Wrocław 2002.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Electronic edition.
- Studies on the Derveni Papyrus*. Eds. A. Laks, G.W. Most. Oxford 1997.
- Sudak B.: *Matematyczna koncepcja muzyki — starożytność, średniowiecze*. Zielona Góra 1992.
- Tarán L.: *Speusippus of Athens*. Leiden 1981.
- Tejera V.: *Rewriting the History of Ancient Greek Philosophy*. Westport 1997.
- The First Philosophers. The Presocratics and Sophists*. Transl. with commentary by R. Waterfield. Oxford 2000.
- The Legacy of Greece. A New Appraisal*. Ed. M.I. Finley. Oxford—New York 1984.

- The Pythagorean Sourcebook and Library. An Anthology of Ancient Writings Which Relate to Pythagoras and Pythagorean Philosophy.* Compiled and translated by K.S. Guthrie. Grand Rapids 1987.
- The Worlds of the Early Greek Philosophers.* Eds. J.B. Wilbur, H.J. Allen. New York 1979.
- Thesleff H.: *An Introduction to the Pythagorean writings of the Hellenistic period.* Åbo 1961.
- Turnbull H.W.: *The Great Mathematicians.* New York 1961.
- Vernant J.-P.: *Mit i religia w Grecji starożytnej.* Tłum. K. Środa. Warszawa 1998.
- Vernant J.-P.: *Myth and Society in Ancient Greece.* London 1980.
- Vlastos G.: *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies.* „Classical Quarterly” 1952, no. 2.
- Vogel C.J. de: *Pythagoras and Early Pythagoreanism. An Interpretation of Neglected Evidence on the Philosopher Pythagoras.* Assen 1966.
- Weber M.: *The Rational and Social Foundations of Music.* Transl. by D. Martindale, J. Riedel, G. Neuwirth. Carbondale 1958.
- West M.L.: *Hocus-Pocus in East and West: Theogony, Ritual, and the Tradition of Esoteric Commentary.* In: *Studies on the Derveni Papyrus.* Eds. A. Laks, G.W. Most. Oxford 1997.
- West M.L.: *Muzyka starożytnej Grecji.* Tłum. A. Maciejewska i M. Kaziński. Kraków 2003.
- West M.L.: *The Orphic Poems.* Oxford 1983.
- Wilamowitz-Moellendorf von U.: *Der Glaube der Hellenen.* Berlin 1932.
- Wilczek F.: *On the World's Numerical Recipe.* „Daedalus” 2002, vol. 131.
- Zeller E.: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* Hildesheim 1963.
- Zhmud L.: *Orphism and Graffiti from Olbia.* „Hermes” 1992, no. 120.

## Indeks nazw osobowych

- Aalders Gerhard Jean Daniel 254, 356  
Achilles 107, 108, 113, 114  
Adejmant 237  
Admet 189  
Adrasteia 50, 51  
Aer 49  
Aëtius 161, 268, 282  
Afrodyta 56, 87, 130, 149, 152, 154, 189, 340  
Agamemnon 113, 114  
Ajakos 149  
Ajgipan 93  
Ajsa 311—313  
Ajschylos 63, 312, 352, 354  
Aleksander Polihistor 220, 221, 223  
Alkestis 110, 189  
Alkmajon z Krotony 166, 167, 214, 268, 269, 282  
Alkman 175  
Allen Thomas W. 311, 352  
Amfion 129, 132—139, 151, 154, 155, 273, 337  
Anaksagoras 36  
Anaksymander z Miletu 22, 142, 143, 282, 285  
Ananke 50, 313, 314  
Anu 154  
Apollo (Apollon) 33, 85, 88—92, 94, 96, 110, 130, 131, 149, 153, 174, 189, 227, 228, 271  
Apollodoros (Pseudo) Mythographus 93, 106, 353  
Appel Włodzimierz 66, 82, 110, 112, 143, 227, 230, 354  
Appoloniusz z Rodos (Rodyjski) 103, 133, 351  
Archytas z Tarentu 21, 22, 24, 25, 27, 167, 176, 182—185, 190, 197—201, 203, 204, 208—210, 223, 250—254, 273, 295, 296, 302, 307, 318, 322—327, 329, 332, 333  
Ares 87, 115, 189, 340  
Arion z Methymny 132, 133  
Aristocritus Manichaeus 124  
Aristoksenos 27, 169, 225, 255  
Artemida 129, 130  
Arystofanes 43, 49, 50, 52, 102, 128, 129  
Arystogeiton 155  
Arystoteles 8, 11, 17, 20, 22, 36, 102, 103, 139, 140, 150, 159, 161, 167, 169, 200, 201, 209, 211, 213, 214, 216—220, 223, 231, 233, 234, 236—239, 251, 252, 254, 265, 275, 277,

- 283—285, 290, 291, 297, 320, 327,  
344, 346, 351, 354  
Asklepios 112  
Asklepiusz 238—240, 351  
Aspazjusz 237, 238, 351  
Atena 64, 65, 81, 92—95, 335  
Athenajos 43, 91, 92  
Atreus 113  
Atropos 176, 308, 311, 313, 314
- Banek Kazimierz 356  
Bańka Jakub 12  
Barker Andrew 184, 185, 356, 358  
Barker Ernest 356  
Barnes Hazel E. 128  
Barnes Jonathan 215, 356  
Baszkiewicz Jan 9, 10  
Bednarek Henryk 112, 143, 358  
Beierwaltes Werner 150, 356  
Bekker Immanuel 11, 12  
Bełch o. Pius OP 303, 317, 355  
Betegh Gabor 35, 55, 356  
Bielawski Krzysztof 35, 67  
Boecjusz 167, 177, 178, 184, 186, 351  
Bonitz Hermann 11, 12  
Bremer Jan M. 73—75, 356, 358  
Bremmer Jan 276, 356  
Brożek Mieczysław 142, 229, 355  
Burkert Walter 16, 17, 20, 21, 34—36,  
58, 59, 67—71, 190, 191, 194, 216,  
217, 223, 225, 254, 342, 356  
Burnet John 11, 18
- Calame Claude 277  
Ceres 83  
Chadzinikolau Nikos 46, 47, 88, 109,  
354  
Charondas 250, 252, 256, 307, 318, 322,  
323, 327—330  
Chronos 45, 50, 51  
Chryzyp 255  
Cierniakowa Zofia 274, 354  
Cleve Felix M. 321, 357  
Cole Susan Guettel 68, 357  
Cornford Francis M. 18, 271—273, 298,  
357  
Cumont Franz 67, 357  
Cyceron 84, 273, 274, 354
- Daele Hilaire van 50, 52, 351  
Damaskios 36, 43, 45, 47, 50—52, 89,  
352  
Danielewicz Jerzy 175  
Dąmbska Izydora 174, 355  
Delatte Armand 17, 251  
Delatte Louis 250, 251, 253, 264, 265,  
357  
Dembiński Bogdan 12, 205, 206, 208  
Demeter 81—83, 109, 230, 335  
Demostenes 254  
Diehl Ernst 54, 143, 352, 353  
Diels Hermann 16, 17, 20, 56, 58, 75,  
142, 167, 183, 194, 224, 226, 238,  
251, 259, 268, 285, 320, 352, 353  
Dikajarchos 27, 255  
Dike 144, 145, 288, 296, 308, 309, 314  
Dindorf Wilhelm 312, 351  
Diodor Sycylijski 64, 246, 352  
Diogenes Laertios 138, 145, 160, 161,  
174, 201, 220, 221, 246, 255, 256,  
258, 335, 352, 354  
Diogenes z Apollonii 36  
Dionizos 31—34, 54, 63—66, 69, 72,  
74, 77, 79, 81—89, 91, 92, 94, 95,  
119—122, 126, 129, 131, 136, 153,  
155, 271, 335, 336  
Dioskurowie 112  
Diotogenes 250—254, 263—265, 297—  
299, 301, 304, 308  
Dodds Eric R. 30, 121, 128, 129, 357  
Domański Juliusz 102  
Domański Piotr 102, 150, 356, 358  
Dover Kenneth J. 150, 357  
Dumézil Georges 58  
Düring Ingemar 188, 353
- Ea 154  
Ehwald Rudolf 131, 257, 352  
Ejrene 308, 309, 314  
Ekfantos 250—254, 256, 293, 297, 299,  
302  
Eliade Mircea 61, 357

- Ellil 154  
Empedokles z Akragas 43, 55, 87, 102, 127  
Enkidu 153, 154  
Epicharm z Kos 259  
Epimenides 29  
Er z Pamfili 314  
Erikepaios 58, 61, 62, 64  
Eros 54, 55, 57, 123, 130, 149—153, 335, 340  
Eubouleus (Eubuleus) 84  
Eudemos 45—47  
Eumolpos 29, 64  
Eunomia 308, 309, 314  
Europa 132  
Eurypides 43, 52, 53, 56, 63, 65, 66, 81, 85—87, 102, 103, 110, 111, 125, 127, 128, 130, 132, 134—139, 151, 152, 313, 337, 352, 354  
Eusebiusz z Cezarei 124, 352  
Eustracjusz 167, 236—238, 352  
  
Fanes 52, 54, 57, 58, 60—62, 64, 66, 84, 122, 123, 152, 153, 335  
Farmer Henry George 172, 173, 357  
Festugière André J. 30  
Fideler David R. 159, 160, 179, 258  
Fielden Frederic Joshua 32, 69, 97, 141, 360  
Filipowicz Stanisław 12  
Filolaos z Krotony 17, 20—22, 24, 27, 118, 161, 164, 165, 167, 174, 176—178, 182—184, 189, 190, 192—197, 199, 200, 202, 204, 207, 210, 212, 221, 223—225, 232, 233, 236, 257, 260, 267, 285, 339, 341, 343  
Firmicus Maternus 65  
Fischer Karl Traugott 64, 352  
Focjusz 224, 225, 354  
Fojbos 81  
Fontenrose Joseph 357  
Fraenkel Hermann 133, 351  
Frazer James G. 97, 360  
Friedlein Gottfried 178, 351  
Fritz Kurt von 17, 18, 357  
Funghi M. Serena 36  
  
Gadamer Hans-Georg 348, 357  
Gaja (Gea, Gee) 49, 58, 89  
Gajda Janina zob. Gajda-Krynicka Janina  
Gajda-Krynicka Janina 8, 12, 15—17, 20, 21, 24—27, 32, 37, 161, 164—167, 173, 190—197, 199, 207—209, 215, 216, 221, 223, 245—247, 250, 251, 255, 259, 260, 262, 269, 275, 285, 287, 289, 294—297, 302, 306, 307, 318, 320, 322, 345—348, 355, 357  
Gibert John 135, 358  
Gilgamesz 153, 154, 354  
Greene William C. 139, 353  
Gromska Daniela 237, 354  
Gruppe Otto Friedrich 58, 251, 254  
Guthrie Kenneth Sylvan 159, 179, 255, 258, 264, 291, 362  
Guthrie William Keith Chambers 22, 23, 30, 31, 51, 54, 55, 58, 64, 106, 123, 127, 358  
  
Hades (Pluton) 82, 84, 110, 126, 147, 296  
Hadot Pierre 102  
Hammer Seweryn 73, 86, 354  
Harder Richard 250  
Harmodios 155  
Harmonia 189, 340  
Hayduck Michael 238, 351  
Heath Thomas 161, 162, 358  
Hefajstos 113, 335  
Heiberg Johan L. 93, 353  
Hekatejos 24  
Helena Trojańska 112  
Helios 91, 235  
Hellanikos 45, 50, 51  
Hense Otto 12, 177, 249, 281, 353  
Hera 64, 65, 89, 92—95, 229, 315, 335  
Herakles 45, 50, 111, 112, 126, 315  
Heraklides z Pontu 160  
Heraklit z Efezu 24, 36, 78, 126, 160, 202, 257, 282, 320, 321, 330, 331, 360  
Hermes 93, 113, 132, 230

- Hermippos 246  
Herodot 24, 34, 72, 73, 86, 87, 191, 352, 354  
Hestia 226—231, 233  
Hesychius 90, 352  
Heylbut Gustav 238, 351, 352  
Hezjod 8, 46—49, 53, 60, 92, 123, 124, 189, 229, 230, 269, 277, 308—311, 313, 314, 320, 340, 352, 354  
Hierokles 254—256, 260, 281, 289—291  
Hieronios 45, 50, 51  
Hiketas z Syrakuz 161  
Hiller Eduard 180, 253, 353  
Hipparch 72  
Hippasos 21  
Hippodamos 250, 251, 294, 299  
Hippolitos, syn Tezeusza 128—132, 134, 135, 149, 151, 153—156  
Hippomedon z Egei 163  
Homer 8, 46, 53, 88, 91, 105—107, 109, 113—118, 124, 125, 136, 151, 155, 162, 226, 227, 269, 277, 310—313, 352, 354  
Hory 308—310, 314, 316, 317, 326  
Hout Theo P.J. van den 73, 358  
Huffman Carl A. 21, 22, 183, 184, 190—192, 194—197, 200, 214, 223, 225, 251, 254, 358  
Hyginus 43, 65, 92, 352  
  
Iakchos 76  
Isztar 154  
Izokrates 254  
Izyda 68, 71  
  
Jaeger Werner 22, 112, 114, 115, 143, 358  
Jamblich 16, 161, 164, 167, 173, 174, 176, 215, 224, 236, 245, 258, 259, 269, 270, 274, 275, 286, 289, 295, 296, 305, 306, 308, 318—320, 352, 355  
Jan Filoponos 167, 236, 238, 352  
Janko Richard 35, 96, 358  
Jaskóła Janusz 205, 206, 208  
  
Joachimowicz Leon 315, 355  
Johansen Thomas K. 278, 358  
Jones Henry S. 191, 356  
Jowisz 226  
Jurewicz Oktawian 354  
Justyn Martyr 43, 79, 96, 167, 223, 224, 232, 352  
  
Kadmos 189  
Kahn Charles H. 24, 165, 359  
Kaibel Georg 351  
Kallikles 135  
Kallimach 63  
Kania Ireneusz 32, 64, 68, 83, 85, 121, 129, 359  
Kant Immanuel 347, 359  
Kaute Wojciech 12  
Kaziński Maciej 169, 359, 362  
Kerényi Karl 31, 32, 64, 65, 68, 83—85, 89, 90, 93, 121, 129, 131, 132, 189, 359  
Kern Otto 43, 51, 58, 65, 73, 124, 352  
Kery 313, 314  
Kirk Geoffrey S. 19, 36, 46, 47, 52, 54, 56—60, 74, 141, 142, 145, 162, 166, 212, 215, 217, 219, 231, 234, 321, 359  
Kleantes 216  
Klein Ulrich 174, 224, 352  
Klemens Aleksandryjski 43, 65, 88, 103, 126, 132, 257, 259, 320, 321, 351, 355  
Kloto (Klotho) 176, 308, 311, 313, 314  
Kore 82, 83  
Kornatowski Wiktor 84, 354  
Krahelska Halina 348, 360  
Kranz Walter 56, 75, 167, 183, 224, 226, 251, 259, 268, 285, 320, 352  
Krapiec Mieczysław Albert 102, 150, 211, 354  
Krokiewicz Adam 10, 33, 45, 47, 64, 65, 70, 86, 96, 106, 109, 113—119, 133, 139, 141, 149, 228, 271, 310—312, 316, 340, 355, 359  
Kronos 58—61, 64, 87, 119, 120, 141, 229, 230, 310



- Krońska Irena 138, 160, 174, 221, 246, 258, 336, 354  
Ksenofanes z Kolofony 24  
Ksenofont 315, 355  
Kubiak Zygmunt 106, 227, 354, 359  
Kubok Dariusz 8, 10, 12, 48, 116, 165, 166, 219—221, 234, 235, 308, 359  
Kucharski Jan 12  
Kulig Katarzyna 35, 88, 129, 359  
Kumaniecki Kazimierz 227, 355  
Kupis Bogdan 119, 138, 160, 174, 221, 246, 258, 320, 321, 336, 354, 359  
  
Lachesis 176, 308, 311, 313, 314  
Laks André 35, 80, 361  
Landels John G. 133, 169, 183, 187, 188, 359  
Lang Jacek 19, 46, 56, 57, 74, 141, 142, 162, 194, 212, 215, 234, 359  
Laurencjusz Jan Lidos 209  
Legowicz Jan 321, 355  
Legutko Ryszard 7, 359  
Leśniak Kazimierz 84, 138, 160, 174, 217, 221, 237, 246, 258, 336, 354  
Lethe 48  
Liber 83  
Libera 83  
Liddell Henry G. 191, 356  
Long Anthony A. 253  
Longrigg James 268, 269, 282, 359  
Lurker Manfred 47, 360  
  
Łanowski Jerzy 46, 47, 53, 63, 66, 81, 86, 87, 92, 111, 125, 128, 137, 189, 230, 308, 354  
  
Machiavelli Niccoló 8, 303, 304, 317, 355  
Maciejewska Anna 169, 362  
Macrobius 91  
Maehler Herwig 52, 312, 353  
Malalas 58  
Manent Pierre 317, 360  
Manikowski Maciej 37, 205, 207, 359  
Margański Janusz 150, 357  
Martindale Don 173, 362  
  
Maryniarczyk Andrzej 102, 150, 211, 354  
Mau Jürgen 331, 353  
Maykowska Maria 101, 140, 314, 349, 355  
Mene 59  
Merlan Philip 225  
Metis 59, 84, 123, 124  
Metopos z Metapontu 250, 260, 261, 266, 279, 339  
Mills Sophie 134, 360  
Minar Edwin L. Jr 17, 18, 191, 217, 246, 251, 254, 342, 356, 360  
Minos 149  
Miszalski Marian 317, 360  
Mitra 68, 71  
Moderatos 167, 225  
Mojra (Mojry) 109, 114, 116, 176, 308—311, 313—316, 326  
Mondésert Claude 65, 88, 132, 351  
Monro David Binning 311, 352  
Moore Clifford Herschel 28, 97, 360  
Moreaux Paul 251  
Morus Tomasz 345  
Most Glenn W. 35, 80, 275, 360, 361  
Mrówka Kazimierz 126, 360  
Munksgaard Ejnar 90, 352  
Murray Gilbert 52, 125, 135, 313, 352  
Murray Penelope 276, 360  
Mutschmann Hermann 331, 353  
Muzajos 29, 33, 72, 79, 81, 136  
  
Nanke Czesław 303, 355  
Nasr Seyyed Hossein 134, 360  
Neptun 226  
Nerczuk Zbigniew 348, 357  
Nestle Wilhelm 275, 360  
Neuwirth Gertrude 173, 362  
Niemirska-Pliszczyńska Janina 355  
Nightingale Andrea Wilson 135, 137, 360  
Nikomachos z Gerazy 181  
Nilsson Martin P. 32, 69, 70, 72, 97, 105, 141, 146, 147, 360  
Ninsun 154  
Noica Constantin 218, 353

Nonnus 64

Obbink Dirk 80, 360

Odyseusz 81, 116, 207, 227

Okeanos 59, 61

Okellos z Leukanii 16, 24, 27, 167, 209,  
250, 251, 256, 307, 322

Olejarczyk Anna 37, 205, 359

Olesiński Dariusz 12

Olszewski Witold 138, 160, 174, 221,  
246, 258, 336, 354

Olympiodoros 36, 43, 64, 85, 89, 102,  
119, 121, 352

Onomakritos 29, 31, 32, 72, 73

Orfeusz 29—31, 33, 36, 47, 52, 69, 70,  
79—82, 87, 127—129, 131, 134,  
135, 149, 151, 271, 273

Oświecimski Stefan 91, 360

Otto Johann C.T. 79, 223, 352

Owidiusz 102, 131, 257, 352

Ozyrys 64

Pacewicz Artur 222, 360

Paciorek Antoni 140, 354

Parmenides z Elei 19, 161, 219, 224,  
234, 235, 308, 338, 359

Partyka Jacek 30, 121, 128, 357

Pasquali Giorgio 122, 353

Patroklos 113

Pauzaniusz 103, 132, 353

Pawelec Andrzej 22, 358

Pelias 189

Pelops 113

Persefona 81—84, 88, 94, 110

Peters Rudolph 73, 358

Philip James A. 221, 360

Phillips Stephen 181, 182, 360

Pindar 34, 52, 70, 103, 105, 141, 142,  
229, 277, 312, 353, 355

Piotrowicz Ludwik 265, 283, 354

Pitagoras z Samos 15, 17, 19, 20, 22—  
24, 28, 30, 70, 86, 159—164, 214,  
223—225, 245—247, 250, 258,  
269—271, 286, 287, 289

Pitagoras z Zakyntos 174

Pizystrat 72, 145

Platon 8, 10, 11, 20, 28, 34, 36, 44, 48,  
71, 101—103, 108, 118, 120—122,  
124, 127, 135—137, 140, 141, 147,  
148, 152, 155, 156, 159, 162, 163,  
166, 167, 169, 170, 173, 176, 179,  
180, 183, 184, 187, 190, 201—209,  
215, 220, 222—225, 229, 232, 236—  
238, 240, 248, 251, 252, 254, 258,  
275, 276, 287, 291, 304, 310, 313,  
314, 330, 331, 337, 344—347, 349,  
353, 355, 357

Plezia Marek 112, 143, 358

Plotyn 141, 149, 227, 228, 270, 271,  
316, 340, 353, 355

Plutarch z Cheronei 28, 167, 236, 238,  
239, 259, 331, 353

Pogłódek Małgorzata 13

Polos 288

Popper Karl R. 348, 360

Porfiriusz z Tyru 16, 103, 141, 149, 161,  
164, 186, 188, 245, 259, 269, 275,  
287, 289, 292, 294—296, 306, 320,  
353, 355

Posejdon 87, 226, 335

Proklos 15, 36, 53, 54, 58, 61, 65, 102,  
122, 167, 236, 237, 239, 240, 353,  
355

Protarchos 203

Protagonos 51, 52, 335

Ptolemeusz 182, 184, 185, 188

Python 90

Quandt Wilhelm 47, 352

Radamantys 141, 149

Raven John E. 18, 19, 36, 46, 47, 52, 54,  
56, 57, 59, 60, 74, 141, 142, 145,  
162, 166, 212, 215, 217, 219, 232—  
234, 359, 361

Rea 141, 229, 230

Reale Giovanni 24, 89, 119, 225, 252,  
255, 348, 361

Reinsberg Carola 131, 152, 361

Resos 81

Reszke Robert 131, 189, 359

Riedel Johannes 173, 362

- Ritter Heinrich 16, 361  
 Robinson David M. 105, 106, 361  
 Rohde Erwin 20, 361  
 Rösch Erich 257, 352  
 Rose Herbert Jennings 106  
 Ross David 221  
 Ruelle Charles Emile 47, 351  
  
 Salmoksis 86, 87  
 Sandauer Artur 128, 354  
 Sandywell Barry 277, 279, 361  
 Scheffer Thassilo von 64  
 Schibli Hermann S. 160, 174, 215, 217, 220  
 Schofield Malcolm 19, 36, 46, 47, 52, 54, 56, 57, 59, 60, 74, 141, 142, 145, 162, 166, 212, 215, 217, 219, 234, 256, 359, 361  
 Scott Robert 191, 356  
 Sedley David N. 253  
 Segal Charles 130, 131, 361  
 Sekstus (Sextus) Empiryk 167, 174, 175, 225, 234, 331, 353, 355  
 Selene 57, 59  
 Semele 65, 89, 94, 95  
 Sen 49  
 Sider David 36  
 Siemieński Lucjan 106, 108, 226, 354  
 Simiasz 201  
 Simplicjusz (Simplikios) 16, 167, 236, 238, 353  
 Sinclair Thomas A. 253, 254, 361  
 Siwek Paweł 218, 233, 354  
 Sokrates 102, 118, 135, 147, 203, 237, 292, 315  
 Solon 22, 142—146, 216, 285, 286  
 Speuzyp 225, 237  
 Spiro Friedrich 132, 353  
 Srebrny Stefan 128, 354  
 Stabryła Stanisław 143, 361  
 Stählin Otto 257, 351  
 Stefański Witold 120, 228, 355  
 Sthenidas 250—253, 297, 298  
 Stiller Robert 153, 154, 354  
 Stobajos 12, 16, 17, 106, 124, 177, 189, 190, 209, 212—216, 225, 226, 231, 249, 255, 260—262, 264—267, 279, 281, 282, 288—290, 294, 297—302, 305, 307, 318, 319, 322—330, 332, 333, 353  
 Stocks John Leofric 258  
 Sudak Bogusław 178, 179, 184—187, 361  
 Suidas 58  
 Surzyn Jacek 12  
 Syrian 123  
 Szacki Jerzy 10  
 Szamasz 154  
 Szamhat 153  
  
 Środa Krzysztof 10, 34, 69, 121, 362  
  
 Tales z Miletu 270  
 Tannery Paul 342  
 Tarán Leonardo 225, 361  
 Telemach 116  
 Temistokles 227  
 Teofil Korydale (Théophile Corydalée) 218, 235, 353  
 Tezeusz 131, 154  
 Thanatos (Tanatos) 110, 111  
 Theages 259  
 Themis (Temida) 89, 296, 308, 309, 313, 314, 320  
 Theon (Teon) ze Smyrny 167, 180, 223, 224, 232, 253, 353  
 Thesleff Holger 19, 20, 197, 250, 261, 262, 264—267, 279, 294, 298—302, 305, 307, 308, 317—319, 322—330, 332, 333, 353, 362  
 Thomas H.W. 30  
 Timajos z Lokrii 16, 24, 167, 203, 225  
 Tofilski Łukasz 12  
 Tokarski Stanisław 61, 357  
 Tomasz z Akwinu 7, 303, 317, 353, 355  
 Trazymach 291  
 Tukidydes 227, 355  
 Turasiewicz Ryszard 128, 354  
 Tydeus 81  
 Tyfaon (Tyfon) 92—95  
  
 Uranos 49, 58, 60, 64, 120

- Vernant Jean-Pierre 10, 34, 68, 69, 71, 72, 120, 121, 362  
Vitelli Hieronymus 238, 352  
Vogel Cornelia J. de 15, 17, 18, 23, 190, 220, 221, 224, 362  
  
Wachsmuth Curt 12, 177, 249, 281, 353  
Warron 27  
Weber Max 173, 362  
Wellesz Egon 172, 356  
West Martin L. 34, 35, 59, 60, 74, 76, 78—80, 169, 170, 173—177, 182, 352, 362  
Westerink Leendert Gerrit 64, 89, 119, 352  
Whitehead Alfred North 159  
Wierzbicka Bożena 131, 361  
Wilamowitz-Moellendorf Ulrich von 30, 35, 362  
Wilhelm F. 250  
Witwicki Władysław 10, 48, 108, 118, 122, 135, 137, 147, 148, 152, 162, 170, 179, 202, 205, 215, 231, 235, 248, 259, 310, 355  
Wojnakowski Ryszard 47, 360  
  
Woszczyk Agnieszka 12  
Wünsch R. 209, 352  
  
Xenokrates 225  
  
Zagreus 34, 63—66, 81, 94, 129, 155, 335  
Zaleukos 250, 252, 256, 307, 319, 321, 322, 327, 328  
Zeller Eduard 16, 17, 20, 250, 251, 362  
Zenon z Elei 19, 219  
Zenon z Kition 255  
Zethos 132, 136—139, 151  
Zeus (Dzeus) 51, 54, 58—66, 77, 81, 84, 87—89, 92—95, 110, 113, 118—120, 123, 124, 139—141, 143, 146, 155, 226, 227, 229, 230, 238, 296, 308, 315, 320, 324, 326, 335  
Zhud Leonid 35, 78, 362  
Ziegler Konrad 238, 331, 353  
Zieliński Edward Iwo 24, 89, 119, 225, 252, 348, 361  
  
Żeleźnik Tadeusz 102, 150, 211, 354

Piotr Świercz

## The unity of multiplicity

World, human, state  
reflected in the orphic-pythagorean current

### S u m m a r y

The main aim of this thesis is to show cosmological, anthropological and political-legal aspects of the orphic-pythagorean current as well as to make an attempt to systematize them. As the systematizing rule the title issue of the unity of multiplicity was adopted, since this is the central idea both in orphism and in pythagoreanism.

The issue of the unity of multiplicity which constitutes the fundamental idea of orphism was reflected both in the cosmogonic-theogonic aspect and in the anthropogenic-soteriologic perspective. The unity of multiplicity in cosmogony and in theogony was expressed mostly in the unifying role of Zeus and in the transformations of Phanes (Eros, Protogonos), whose successive forms (Zeus, Zagreus, Dionysos) guaranteed somehow the maintenance of the unity of gods' succession. This unity can be found or rather discerned in the orphic mysteries. Since the information concerning the orphic worship is very skimpy, thus the only basic theory to be approved is that orphism propagated the worship of one god, although it did not mean the resignation from the polytheistic tradition, treated however in a very special way, which, as it seems, used to have many continuators in the Greek philosophy.

The issue of the unity of multiplicity is the key idea in anthropogony and soteriology, too. The unifying aspect is Dionysos — mind; the aspect which, in turn, contributes to the multiplicity is the titanic heritage — non-rational parts of soul and body. This apparently simple concept becomes elaborate along with the immortality of the rational soul. It is only the rational soul that can gain the eternal life. This means, however, that a human as such, who is the complex of Dionysos and Titan, exists only in the earthly (mortal) life or more precisely: in the circle of incarnations. The Soul freed from this circle as a result of leading the orphic life, returns to the divinity where it originated. But it is no longer *de facto* human. It is god: θεός δ' ἔσται ἀντὶ βροτοῖο. Such a concept of a human has significant consequences for political ideas, because it leads to rejecting the politics understood as a tool for satisfying the titanic needs (desire for power, wealth,

fame *etc.*). Instead of this orphism firstly offers „the shelter in privacy”, secondly — it forms the basis for the Pythagorean-Platonic concept of „the true political art”.

The main problem assumed by the Pythagoreans from orphism is the unity of multiplicity. Expression of this issue by means of mathematical language leads on the one hand to discussion concerning the status of One and Monad — both mathematical and noetic, on the other hand — to the issue of uneven parity and even parity numbers. Mathematical research as well as medical and music researches lead the Pythagoreans to the problem of the Law of the „cosmos” — the Law is an element introducing unity in the „cosmos”.

The issues of the cognition of Law and acting in accordance with it, concern — in the Pythagorean doctrine — two spheres of human activity: philosophy and politics. These two spheres are however inseparable. Philosophy comprises also politics, because wisdom, which is an aim of philosophy, concerns as well the problem of *polis*. However, a philosopher is not fully a philosopher not only without comprehending the political rules, but also without possessing political virtues, understood as virtues enabling the harmonization of „non-rational parts of the soul relative to the rational part”. The political knowledge is then a necessary element of wisdom, whereas political virtues are the necessary elements of Virtue.

This unity of wisdom is perfectly illustrated by that what constitutes the subject of philosophy as ontology and philosophy as politics. Both cases concern understanding what is *ἀρχή*. The ambiguity of this term in ancient Greek turns out to be apparent with reference to the highest law of „the cosmos”: since it expresses just multifacetedness of **the singular rule**, similarly to the orphic polytheism. The whole knowledge concerning *ἀρχή* is defined by law. Obviously, the very rule is defined in fact as *ἐν, πέρας, ἀγαθόν*, but these terms would remain empty if the way by means of which the rule carries out its function was not revealed. And this way is actually law. Jurisprudence and legislation become then the most important attributes of a philosopher — both of an ontologist and of a politician. The cognition of law and the ability to translate it to the state laws are the conditions of „the true political art” (both in the Pythagorean concepts, and in those of Plato’s) which should be understood not as the utopian project of „the ideal *polis*”, but as the description of „the healthy *polis*” that is the *polis* „in accordance with nature”.

*Transl. Marzena Dyszy*

Piotr Świercz

## L'unità della pluralità

Mondo, uomo, stato  
alla luce della corrente orfico-pitagorica

### Riassunto

Lo scopo principale di questa analisi è mostrare gli aspetti cosmologici, antropologici e politico-giuridici della corrente orfico-pitagorica, provando a dare loro un aspetto sistematico. Proprio il principio di classificazione è stato preso dalla problematica del titolo: „l'unità della pluralità”, che costituisce la questione centrale sia nell'orfismo che nel pitagorismo.

Questa problematica, l'unità della pluralità, è una questione fondamentale dell'orfismo ed ha trovato il suo riflesso sia nell'aspetto cosmogonico-teogonico che in quello antropologico-soteriologico. L'unità della pluralità nella cosmogonia e nella teogonia ha trovato significato principalmente nel ruolo unificante di Zeus e nelle trasformazioni di Fanes (Eros, Protogonos) che le seguenti entità (Zeus, Zagreus, Dioniso) hanno garantito per così dire la conservazione dell'unità di successione degli dei. Questa unità possiamo ritrovarla, o piuttosto spesso indovinarla, nei misteri orfici. Le informazioni relative allo stesso culto orfico sono insolitamente scarse, e l'unica tesi fondata è opportuno riconoscere che l'orfismo abbia propagato il culto del dio unico, benché questo non abbia significato pur non comportando la rinuncia alla tradizione politeistica che si comprende in modo specifico, come appare nell'aver ha trovato nella filosofia greca molti seguaci.

La problematica dell'unità della pluralità costituisce la questione chiave anche nell'antropogonia e nella soteriologia. L'elemento unificante è Dioniso — ragione; il fattore costituente. Dall'altra parte il motivo della pluralità è l'eredità titanica: le irraggionevoli parti dell'anima e del corpo. Questa apparentemente semplice concezione si complica però insieme all'immortalità dell'anima ragionevole. Solo questa può raggiungere la vita eterna. Questo dunque significa che l'uomo così com'è, essendo una combinazione del Dioniso e del Titano esiste esclusivamente nella vita terrena ossia, più precisamente, nel circolo delle reincarnazioni. L'anima fuggendo da questo circolo per compiere la vita orfica „torna” alla divinità, da cui proviene. Ma a quel punto non è più *de facto* l'uomo. È dio: *θεός δ'ἔστιν ἀντὶ βροτοῖο*. Tale concezione dell'uomo ha

significative conseguenze nelle idee politiche perché giunge al rifiuto della politicità come strumento per appagare di bisogni titanici (desiderio di potere, patrimonio, fama etc.). Al suo posto l'orfismo come prima cosa propone il „rifugio in privato”, secondariamente invece crea le fondamenta della concezione pitagorico-platonica della „reale arte politica”.

Il problema principale che i pitagorici hanno preso dall'orfismo è l'unità della pluralità. Esprimere tale questione con l'aiuto del linguaggio matematico porta da una parte alla discussione dedicata allo status dell'Uno e della Monade — così il matematico che è noetico, dall'altra parte invece alle questioni delle disparità e parità numeriche. Le ricerche matematiche, anche mediche e musicali, dirigono i pitagorici alla problematica della Legge del „kosmos” — La Legge è il fattore che introduce nel „kosmos” dell'unità.

La questione della conoscenza della Legge e le azioni che sono concordanti con essa riguardano nella dottrina pitagorica le 2 discipline dell'attività umana: filosofia e politica. Questi due ambiti sono pertanto inseparabili. L'ambito filosofico contiene anche la politica perché la saggezza, che è lo scopo della filosofia, tratta proprio la problematica della *polis*. Però il filosofo non è pienamente un filosofo non solo senza la comprensione dei principi della politica ma anche senza il possesso delle virtù politiche, intese come le virtù che danno la possibilità di armonizzare „le parti irragionevoli dell'anima con le parti aventi la ragione”. La conoscenza politica costituisce allora un elemento necessario della saggezza mentre le virtù politiche sono un elemento necessario della Virtù.

Illustra perfettamente questa unità della saggezza ciò che costituisce l'oggetto della filosofia come ontologia e filosofia come politica. In entrambi questi casi si tratta della comprensione di cos'è ἀρχή. La pluralità di significati di questa nozione nell'antico greco, si mostra in riferimento al principio superiore del „kosmos” come apparente, in quanto esprime solo pluralità del mostrarsi **dell'unico principio**, similmente al politeismo orfico. L'insieme della conoscenza relativo al ἀρχή è compresa nel diritto. Ovviamente, tale principio si stabilisce come ἐν, πέρας, ἀγαθόν, ma queste nozioni resterebbero vuote come se non fosse stato dimostrato anche il modo in cui il principio realizza la sua funzione, e questo modo è appunto il diritto. La giurisprudenza e la legislazione diventano allora i più importanti pregi del filosofo — sia per l'ontologo che per il politico. La conoscenza del Diritto e la facoltà di tradurre questa conoscenza nelle leggi di stato sono la condizione della „reale arte politica” (sia nelle concezioni dei pitagorici che di Platone) che bisogna comprendere non come progetto utopistico di „polis ideale” ma come descrizione della „polis sana”, cioè polis „in accordo con la natura”.

*Trad. Małgorzata Lorencka*





Redaktor  
Małgorzata Poglódek

Projektant okładki i stron działowych  
Małgorzata Pleśniar

Redaktor techniczny  
Barbara Arenhövel

Korektor  
Agnieszka Plutecka

Copyright © 2008  
by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
Wszelkie prawa zastrzeżone

**ISSN 0208-6336**  
**ISBN 978-83-226-1762-5**

Wydawca  
**Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego**  
**ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice**  
[www.wydawnictwo.us.edu.pl](http://www.wydawnictwo.us.edu.pl)  
e-mail: [wydawus@us.edu.pl](mailto:wydawus@us.edu.pl)

---

Wydanie I. Ark. druk. 23,5. Ark. wyd. 32,5.

Przekazano do łamania w maju 2008 r.

Podpisano do druku we wrześniu 2008 r.

Papier offset. kl. III, 90 g                      Cena 50 zł

---

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego  
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego  
Druk i oprawa: EXPOL, P. Rybiński, J. Dąbek, Spółka Jawna  
ul. Brzeska 4, 87-800 Włocławek

